Ph.pr.
1100

BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.

Phil. 1179. a.

<36629998620018

<36629998620018

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Pr. 1100.

Schwab

Philos. Noviss. 2388.

R

# Vergleichung
des
# Kantischen
# Moralprincips
mit dem
# Leibnitzisch-Wolffischen,

von

Johann Christoph Schwab,

Herzogl. Wirtembergischem Geheimen Hofrath, der Kaiserl. Russischen Akademie der Wissenschaften zu Petersburg, der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, und der Batavischen Societät der Wissenschaften zu Harlem Mitglied.

— — — Cur non
Ponderibus modulisque suis ratio utitur?

*Hor.*

Bayerische Staatsbibliothek München

Berlin und Stettin,
bei Friedrich Nicolai.
1800.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

# Vorrede.

Ich habe mir bey dieser kleinen Schrift verschiedene Zwecke vorgesetzt; aber mein Hauptzweck dabey war, an einem Beyspiele zu zeigen, daß man, um das Neue in der Philosophie zu beurtheilen, erst das Alte gehörig kennen muß. Es liegt ohne Zweifel in der menschlichen Natur, daß man in der Philosophie, so wie außer derselben, alles nach und nach besser machen, und immer weiter kommen will: aber dieser an sich gute Trieb artet offenbar aus, wenn man das Alte verläßt, bloß weil es alt ist, und nach dem Neuen strebt, bloß weil es neu ist. Eine ruhige und unparteyische Vergleichung des Neuen und des Alten wird uns vor diesem Abwege, wodurch wir von der Wahrheit abgeführt, und allen Paradoxieen Preis gegeben werden, bewahren.

Diese Erinnerung, (die selbst gar nicht neu ist,) war vielleicht nie nöthiger, als zu einer Zeit, wo wir in Deutschland so viele neue philosophische Systeme eins hinter dem andern entstehn, und immer das folgende auf den Trümmern des vorhergehenden sich erheben sehn.

Hr. Kant trat vor nicht völlig zwanzig Jahren mit der Behauptung auf, daß noch kein Philosoph die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens ergründet, und daß Er zuerst die Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft entdeckt, bestimmt und ausgemessen habe. H. Reinhold bewunderte damals dieses neue System, und pries es der ganzen Welt als das größte Meisterstück des philosophischen Geistes an; fand aber doch bald sehr vieles daran auszusetzen und zu verbessern. Seine Theorie des Vorstellungsvermögens war im Grunde ein neues System, das von dem Kantischen in wesentlichen Punkten abging. Diese Theorie war eine Zeit lang, sonderlich in Jena, das non plus ultra des philosophischen Wissens. Aber bald trat Fichte mit seiner Wissenschaftslehre auf, Reinhold verschwand, und Kants Kritik der reinen Vernunft sollte nun weiter nichts, als eine Propädeutik der Fichtischen Philosophie seyn. Hr. Reinhold selbst nahm seine Theorie des Vorstellungsvermögens bescheiden zurück, und begab sich unter die Fichtische Fahne. Herr Fichte selbst dünkte sich nun allein zu wissen, was Philosophie sey. Er behauptete geradezu, alle Kantianer hätten nicht nur Kanten gänzlich mißverstanden, sondern wüßten nicht einmal, wovon eigentlich die Rede sey. Wer etwas recht derb behauptet dem gelingt es in Deutschland oft, daß man

ihm ohne Untersuchung trauet. Herr Fichte schien nun in Jena, wo eine Zeit lang Hr. Kant und Hr. Reinhold alles gegolten hatten, der erste und letzte Philosoph Deutschlands zu seyn. Wer wagte es noch vor kurzem in Dingen der Philosophie der Jenaischen Litteraturzeitung zu widersprechen! Aber siehe! Hr. Bouterweck tritt, dem Vernehmen nach, mit einem neuen Systeme hervor, das dem Fichtischen und allen vorhergehenden Systemen den Untergang drohen soll. Ich sage: dem Vernehmen nach; denn ich habe von diesem neuen Systeme nur gehört, und es nicht gelesen; werde es auch schwerlich lesen, da die neuen philosophischen Systeme in Deutschland, die so bunt durcheinander gehen, und unter dem beständigen Versprechen apodiktischer Gewißheit, sich auf ganz willkührlich hingeworfene Sätze gründen, einen ächten Liebhaber der Wahrheit kaum noch interessiren können, so, daß man es fast für verlohrne Zeit halten möchte, sich damit zu beschäftigen. Herr Bouterweck wird übrigens, was er auch mag behauptet haben, vermuthlich von Jena und von Gotha aus das Urtheil erfahren: Er habe Fichten und Kanten nicht verstanden!

Es ist eine merkwürdige Erscheinung in unserer Litteratur, daß nach der Entstehung der kritischen Philosophie, wodurch die Gränzen der menschlichen Erkenntniß sollten festgesetzt werden, in einem Zeitraume von nicht

gar zwanzig Jahren, so viele neue philosophische Systeme entstanden sind, von denen immer das nachfolgende das vorhergehende überfliegt. Dieses allein, sollte man denken, müßte hinlänglich seyn, den Stifter der so genannten kritischen Philosophie zu überzeugen, daß ihm seine Gränzbestimmung der menschlichen Erkenntniß nicht gelungen ist; denn nicht Gegner, sondern eifrige Anhängen seiner Philosophie, und zwar die vorzüglichsten Köpfe darunter, sind die Urheber der neuen, so sehr von einander abweichenden Systeme. Wie muß eine Philosophie beschaffen seyn, aus der sich wesentlich verschiedene Systeme herausspinnen lassen? Wenn das so fortgeht, so werden die Epikurischen Welten, von denen immer neue durch den Zufall entstehn und wieder vergehn, kein unpassendes Bild von den neuen und neuesten und vielleicht gar den künftig zu erwartenden allerneuesten deutschen Philosophieen seyn.

Dieses sonderbare Phänomen läßt sich, dünkt mich, aus der revolutionären Tendenz der Kantischen Philosophie erklären: denn wer alles umstößt, wer die ganze bisher bestandene Ordnung der Dinge im Reiche der Wissenschaften umkehrt, der wird, besonders wenn er bey dieser Unternehmung große Talente gezeigt hat, bald Nachahmer finden, die, ohne ihm an Talenten gleich zu kommen, ihn an Revolutionssucht und Kühnheit über-

treffen, und auch das Wenige, das er von der alten Ordnung der Dinge noch hat stehen lassen, vollends zu zerstören suchen werden. Selbst sein eigenes, neues Gebäude wird bey diesen beständigen Revolutionen um so weniger verschont bleiben, wenn seine Nachfolger den Dünkel haben, ihn allein zu verstehen, und zugleich, ihn weit übersehen zu können.

Die Anhänger der kritischen Philosophie werden sich vielleicht daran stoßen, daß ich dieser Philosophie eine revolutionäre Tendenz beylege. Es ist diesen Herren sehr gewöhnlich, jeden noch so gerechten Tadel ihrer Gegner für Uebertreibung und ungerechte Beschuldigung auszugeben, die aus bösem Willen fließe. Sie mögen aber hierüber nur auf mich nicht schelten; denn die Jenaische Litteratur-Zeitung, die doch wohl diese Philosophie kennen sollte, hat ihr längst vor mir diese Tendenz ausdrücklich beygelegt. Als die Kantische Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erschien, kündigte sie ein Recensent in gedachter Zeitung *) mit folgenden Worten an:

„Mit Hrn. Kants Kritik der reinen Ver-
„nunft ist eine neue Epoche in der Philo-
„sophie angegangen. Noch wird dieses
„tiefsinnige Werk von den besten Köpfen
„der Nation studirt; noch ist es als neu
„zu betrachten. Die Revolution, die es

*) J. 1785. Nr. 80. S. 21.

„stiften wird, und stiften muß, ist nur „erst im Anfangen begriffen.“ — Das war ein Signal für die besten Köpfe der Nation, um die Hand ans Revolutioniren in der Philosophie zu legen, und dasjenige zu vollenden, was Hr. Kant nur angefangen hatte.

In diesen Revolutions-Ton stimmten nun auch die kritischen Philosophen um die Wette ein. „Die Veränderung, sagt Hr. „Reinhold *), welche durch die (Kantische) „Kritik in der Metaphysik bewirkt worden, „läßt sich nicht als Verbesserung, sondern „als gänzliche Umschaffung dieser Wissen„schaft denken. Die Kritik wirkt entweder „gar nichts, oder die gänzlichste und unauf„haltsamste Revolution, die je im mensch„lichen Geiste Statt gefunden hat.“ — Hr. Fichte, der überhaupt die derben Behauptungen liebt, sprach noch positiver, und drückte sich noch stärker aus. „Es ist mir, „sagt er **), nicht um Berichtigung und Er„gänzung der philosophischen Begriffe, welche „etwa im Umlaufe sind, mögen sie antikan„tisch oder kantisch seyn, es ist mir um ihre „gänzliche Ausrottung, und die völlige Um„kehrung der Denkart über diese Punkte des

*) In seinen vermischten Schriften, II. Th. S 244 und 246.

**) S. das Fichtisch-Niethammerische philosophische Journal vom J. 1797. I. Heft. S. 6.

„Nachdenkens zu thun." — Ein anderer kritischer Philosoph fand das Wort: Revolution noch zu gelinde, und sprach von einer nahe bevorstehenden Katastrophe im Reiche der Wissenschaften *). —

Aber auch Hr. Kant hat zu dieser, wie zu so vielen andern Uebertreibungen seiner Anhänger, selbst Anlaß gegeben. In seiner Vorrede zu der zweyten Ausgabe der Kr. der r. V. kommt das Wort: Revolution, zu wiederholten Malen vor. Er behauptet, daß die Mathematik und die Naturwissenschaft durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden seyen, was sie jetzt sind, (eine gewiß sehr ungegründete Meynung, da diese Wissenschaften nur nach und nach, und durch ein langsames Fortschreiten, den Grad ihrer gegenwärtigen Vollkommenheit erreicht haben,) und daß nach diesem Beyspiele, auch mit der Metaphysik, vermittelst der Kritik der reinen Vernunft, eine gänzliche Revolution müsse vorgenommen werden **).

Ich glaube nicht, daß in der philosophischen Welt je eine solche Sprache geführt worden ist: wenigstens haben weder Sokrates, noch Plato, noch Aristoteles, noch Leibnitz, noch Wolff, noch Locke gesagt,

*) S. Hrn Rosmanns allg. Magazin für kritische und populäre Philos. I. B. 2. St.

**) S. die gedachte Vorrede, S. XV. XVI. XXII.

daß ihre Absicht sey, eine gänzliche Revolution in der Philosophie zu bewirken, und daß es ihnen nicht um die Berichtigung und Verbesserung der philosophischen Begriffe, sondern um ihre gänzliche Ausrottung, und um die Umkehrung der bisherigen Denkart über die wichtigsten Gegenstände des menschlichen Wissens zu thun sey. Diese weisen Männer glaubten vielmehr, daß, da die für das menschliche Geschlecht wichtigen und nützlichen Wahrheiten längst erfunden seyen, es nur darauf ankomme, sie zu verdeutlichen, zu berichtigen, und zu ordnen. Sie würden es gewiß für eine Beleidigung gehalten haben, wenn ihnen jemand die Absicht beygelegt hätte, im Reiche der Philosophie eine Revolution stiften, und die bisherigen philosophischen Begriffe gänzlich ausrotten zu wollen.

Hr. Kant redet in seinem Streite der Facultäten *) von einer Art Propheten *a priori*, die die Begebenheiten selber machen und veranstalten, die sie dann zum voraus verkündigen. Solche Propheten waren die kritischen Philosophen, und die Journalisten, welche die neue Philosophie als eine Revolution vorher verkündigten, indem sie selbst diese Revolution zu machen glaubten.

*) S. in diesem Buche die Abhandlung über das Fortschreiten des menschlichen Geschlechts zum Bessern.

Ich muß nun schon etwas laut und öffentlich sagen, was ich längst gern gesagt hätte, daß nämlich die Jenaische Litteratur-Zeitung, statt der sehr unphilosophischen revolutionären Tendenz der neuen Philosophie bey Zeiten entgegen zu arbeiten, und ihr Schranken zu setzen, solche vielmehr durch ihre beständig parteyischen Recensionen, und durch ihr ganzes, theils positives, theils negatives Benehmen zu begünstigen und befördern gesucht, aber durch ihre blinde Anhänglichkeit an alles was Kantisch hieß, nicht eine wahre Reform der Philosophie, sondern vielmehr ein philosophisches Unwesen befördert hat, das nunmehr, da dessen Folgen so sichtbar geworden sind, ganz Deutschland für Unwesen erkennt, und dessen sich, nachdem mehrere Stimmen mit einleuchtenden Gründen dagegen laut gesprochen haben, nun selbst die Jenaische Litteraturzeitung zu schämen anfängt

Daß diese Zeitung gleich anfangs auf die Kantische Philosophie aufmerksam machte, wird ihr Niemand verdenken. Eine neue gelehrte Zeitung, und eine neue Philosophie schicken sich recht gut zusammen: die eine wird durch die andre gehoben. Auch will ich gar nicht leugnen, daß die metaphysischen Aufgaben, welche die Kritik der reinen Vernunft enthält, und welche vielleicht noch nie mit dieser Bestimmtheit waren vorgetragen

worden; die neuen (wenn auch nicht richtigen) Auflösungen derselben, und der originale Tiefsinn des Verfassers, wovon dieses Werk ein Beweis war, wohl die Aufmerksamkeit des philosophischen Publicums verdienten. Aber damit begnügte sich die Jenaische Litteraturzeitung nicht. Nicht nur kündigte sie die Kritik der reinen Vernunft mit einer Emphase an, wie schwerlich noch jemals in der philosophischen Welt ein Werk von einem Leibnitz oder Newton ist angekündigt worden; sondern sie nahm auch gleich anfangs auf eine entschiedene Art Partey für die neue Philosophie, setzte die Wahrheit derselben als erwiesen voraus, und frohlockte über den (ihrer Meynung nach) gestürzten Dogmatismus; ohne auf die schwachen Seiten des neuen Systems, deren es so viele hatte, besonders auf die so bedenkliche bloße Subjectivität unserer ganzen Erkenntniß, welche gleich anfangs von den scharfsinnigsten und unbefangensten Männern, als das nothwendige Resultat davon angesehen, und seitdem selbst von den vorzüglichsten kritischen Philosophen dafür anerkannt worden ist, auch nur mit einem Winke hinzudeuten. Wer diese schwachen Seiten aufdeckte, konnte auf eine nachtheilige; wer die neue Philosophie annahm, auf eine günstige, und wenn er auch ein seichter Kopf war, wenigstens auf eine nachsichtige Recension zählen. Die Kanti-

schen, mit so vielen Fehlern und Widersprüchen behafteten Werke wurden immer eins mehr als das andere erhoben; und die Recensenten schienen sich nicht sowohl um die Prüfung der neuen Philosophie, als nur noch um die Wendungen in den zu ertheilenden Lobsprüchen zu bekümmern, um dem Ekel, den das beständige und unmäßige Lobpreisen eines und eben desselben Schriftstellers dem Leser verursachen könnte, einigermaßen vorzubeugen. Ich berufe mich auf die Recension von den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, die der Recensent gleich im Eingange für das Eine Meisterstück dieser Art erklärte, wovon er hernach, statt sie zu prüfen und das Meisterhafte davon zu zeigen, einen bloßen Auszug gab.

Die Jenaische Litteraturzeitung schien ein eigentliches Bedürfniß zu haben, Herrn Kant zu loben, welches zu befriedigen sie jede sich darbietende Gelegenheit ergriff. Als im J. 1792 ein Werk unter dem Titel: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, erschien, dessen Verfasser Hrn. Kants Ton und tiefsinnige Miene ziemlich gut nachzuahmen gewußt hatte; ließ sie sich durch diesen Ton und diese Miene täuschen, hielt ohne weitere Untersuchung und Erkundigung Herrn Kant für den wirklichen Verfasser desselben, und kündigte es mit den übertriebensten Lobsprüchen an. Die Verehrer der neuen Philoso-

phie und der Jenaischen Litteraturzeitung werden hierbey vielleicht abermals vorgeben, daß ich selbst übertrieben beschuldige: ich will also hier nur das Ende der Recension hersetzen *):

„Zum Beschluß dieser Anzeige weiß Recen„sent nichts schicklicheres zu setzen, als „erstlich die Bezeugung des feurigsten „Danks an den großen Mann, dessen „Finger hier allenthalben sichtbar ist**), „daß er, der schon so manche Gegend des „menschlichen Wissens aufgehellt hat, nun „auch über diesen Gegenstand eine solche „Aufklärung gegeben, die dem Recensen„ten wenigstens, in allem, was er ge„sagt hat, auch kaum den geringsten „Zweifel übrig gelassen; gleichsam als „sollte dadurch nun auch das letzte Stück „des ganzen Gebäudes menschlicher „Kenntnisse befestiget werden: und „dann zweytens den heißesten Wunsch, „daß recht bald einsichtsvolle Theologen „alle die Keime, die sich hier für sie in „so reichem Maße finden, und deren

*) Allg. L. Z. J. 1792. Nr. 192. S. 159 160.

**) Diese Redensart wird gewöhnlich nur von Gott gebraucht. Da, wie man bald hernach zuverläßig erfuhr, der in der Kritik aller Offenbarung überall sichtbare Finger nicht Hrn. Kants, sondern Hrn. Fichtens Finger war; so traf die intendirte Vergötterung nicht Hrn. Kant, sondern Hrn. Fichte.

„ihnen dieser unvollkommene Auszug „schon genug andeutet, aufnehmen, „warten und pflegen mögen, damit der „wohlthätige Zweck des Verfassers, zum „Besten der Menschheit, recht schnell aus„gebreitet und erreicht werde."

Dieses hier so hoch gepriesene, durch einen gewissen Aftertiefsinn täuschende Werk, voll der willkührlichsten Begriffe und Sätze, und voll Sophistereyen, in welchem unter andern auch das Fundament der historischen Wahrheit untergraben war*), ist nun, (nachdem es ohne Zweifel manchen Kopf verwirrt hat,) bis etwa auf den Titel, vergessen; und verdient, es zu seyn. — Selbst die Jenaische Litteraturzeitung würde sich vermuthlich jetzt schämen, dieser Kritik nur den vierten Theil eines so ausschweifenden Lobes zu geben.

Die gewöhnliche Antwort, womit diese Litteraturzeitung die Einwürfe der Gegner der kritischen Philosophie abfertigte, war bekanntlich, daß sie diese Philosophie mißverstanden hätten. Hr. Kant selbst hatte ihr zum voraus diese auf alle Einwürfe passende, mithin sehr bequeme Antwort in den Mund gegeben, indem er in der Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Kr. der r. Vern. in dem zuversichtlichsten Tone sagte, daß für seine Vernunftkritik, widerlegt zu werden, keine Gefahr

*) S. das Eberhardische philosophische Archiv, 2. B. 1stes St. Nr. I.

seyn, wohl aber nicht verstanden zu werden *). Er gab hiedurch selbst den Ton der Selbstgenügsamkeit an, und den Ton der Verachtung aller derer, die mit ihm nicht übereinstimmen würden. War es Wunder, wenn seine Anhänger diesen Ton nachlallten? Auch verstärkte noch Herr Fichte Kants unphilosophischen Ton der Selbstgenügsamkeit und der Verachtung aller anders Denkenden, indem er behauptete, daß nicht nur die Gegner der Kantischen Philosophie, sondern selbst alle Kantianer, keinen ausgenommen, Kanten bisher gänzlich mißverstanden hätten, ja daß sie nicht einmal wüßten, wovon bisher geredet worden. Man kann sich leicht vorstellen, in was für eine Verlegenheit die Jenaische Litteraturzeitung durch diese Fichtische Erklärung gesetzt wurde. Hrn. Fichten, der damals in Jena bey den Studenten in ungemessenem Ansehen stand, Unrecht zu geben, war nicht räthlich. Gab sie ihm aber Recht: so war es nicht nur um so viele berühmte und unberühmte Kantianer ganz und gar geschehen; sondern es stand auch selbst um Hrn. Kants Ruhm sehr mißlich. Denn, da dieser öffentlich erklärt hatte, daß ihn Hr. Hofpr. Schulz in Königsberg, und einige andere seiner Anhänger recht gut verstanden hätten; so hätte

ja,

*) J. 1798. Nr. 5—9.

ja, wenn Hrn. Fichtens Ausspruch für richtig erklärt würde, Herr Kant sich selbst nicht verstanden. — Man muß die Recension der Fichtischen Wissenschaftslehre in der allg. Lit. Zeitung *) lesen, um zu sehen wie sich diese Zeitung windet und dreht, um dem Hrn. Fichte Recht und Unrecht zugleich zu geben. Man wird nicht leicht etwas Dunkleres und Verschrobeneres gelesen haben. Unter andern heißt es daselbst:

„Die Kantische Kritik und die Fichtische
„Wissenschaftslehre müssen sich durch die
„Vergleichung ihrer Eigenthümlichkeiten
„um so mehr aufhellen, da sie auch darin
„einzig in ihrer Art sind, daß durch beyde wahre Philosophie, und zwar darum und in so fern aufgestellt wird, weil
„und in wie ferne sie einander wesentlich
„entgegengesetzt sind."

Wie muß es in dem Kopfe eines Recensenten aussehen, der eine solche Stelle niederzuschreiben im Stande ist! Aber es war einmal beschlossen, daß weder Kant noch Fichte Unrecht haben sollten. Ehe man das eine oder das andere eingestand, that man lieber den Machtspruch, daß beide mit einander übereinstimmten, weil und in wie ferne beide sich widersprächen. — Ich glaube nicht, daß der deutsche gesunde Menschenverstand je auf eine so grobe Art insultirt worden ist. Wie

*) Vom J. 1798. S. 5 — 9.

konnte die Direction der Jenaischen Literaturzeitung diese und viele andere dergleichen Stellen in dieser Recension, — (denn ich könnte noch mehrere anführen, die nicht viel besser sind, und die Leser würden erstaunen, sie jetzt neben einander gestellt zu sehen, jetzt da die kurze Zeit der Vergötterung der neuen und neuesten Philosophie schon vergangen ist,) — abdrucken lassen? Durch solche dunkele und verwirrte Orakelsprüche kann man freilich eine vorübergehende Revolution in der Philosophie, die in Recensionen regiert und von Kathedern ertönt, bewirken, und die ehemalige natürliche Denkart, wenigstens in den Köpfen junger Studirenden umkehren; aber wirklich verbessert und reformirt wird dadurch wahrlich die ächte Philosophie nicht, die sich nothwendig auf deutliche und bestimmte Begriffe stützen muß.

Ich muß bey dieser Gelegenheit noch einer Wendung erwähnen, deren sich die Jenaische Literaturzeitung bedient, um den Gegnern der Kantischen Philosophie zu beweisen, daß sie solche gar nicht verständen oder wissentlich mißverständen. Hr. Kant widerspricht sich bekanntlich häufig in seinen Schriften. Wenn man also irgend eine Stelle aus denselben anführt, um zu beweisen, daß er dieses oder jenes behauptet habe; so ist nichts leichter, als eine andre anzuführen, worin er das Gegentheil behauptet.

Das hat nun die Jenaische Literaturzeitung mehrmalen gethan, um zu beweisen, daß man Kanten nicht recht verstanden habe. Es beweiset also offenbar weiter nichts, als daß Hr. Kant sich widerspricht. Gleichwohl soll Hr. Kant in dieser Literaturzeitung nie unrecht haben, und seine Gegner werden selbst, ungeachtet der deutlichsten Beweise aus Kants eigenen Schriften, oft mit unhöflichen Worten, und wenn sonst nichts zu finden ist, mit dem vornehmen Achselzucken abgefertigt, welches außer den philosophischen Recensenten dieser Zeitung, auch eine Zeit lang den belletristischen und zuweilen den theologischen eigen war. Ich will ein auffallendes Beyspiel anführen, das ich aber ausführlich auseinandersetzen muß.

In der Kantischen Streitschrift gegen Hrn. Prof. Eberhard, welche den Titel führt: Ueber eine neue Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft durch die ältere entbehrlich gemacht werden soll *), finden sich folgende Worte Hrn. Kants, S. 41. 42:

„In dem Philosophischen Magazin, 1. Bd. „S. 258. Nr. 3 und 4, sagt Hr. Eberhard: „Raum und Zeit haben außer den subjectiven, auch objective Gründe, und diese objectiven Gründe sind keine Erscheinungen, „sondern wahre erkennbare Dinge; und

*) Königsberg 1790, bei Fr. Nicolovius.

„S. 259: ihre letzten Gründe sind Dinge
„an sich: welches alles die Kritik der rei-
„nen Vernunft buchstäblich und wieder-
„holentlich gleichfalls behauptet.“

Hr. Prof. Eberhard führte diese Stelle genau und wörtlich in dem IIIten Bande seines Philosophischen Magazins *) mit der Bemerkung an:

„Wenn das wirklich die Kritik der reinen „Vernunft und zwar buchstäblich und „wiederholentlich behauptet,“ (hier wird die in der Kantischen Streitschrift befindliche Stelle wiederholt); „so hat aller „Streit zwischen der Leibnitzischen und „Kantischen Vernunftkritik ein Ende: „der Friede zwischen ihnen ist völlig her- „gestellt.“

Zugleich machte Hr. Eberhard, als Vermittler, sehr annehmliche Friedens-Vorschläge.

Es erfolgte aber von Seiten der Kantischen Schule ein tiefes Stillschweigen sowohl über die in der Kantischen Streitschrift enthaltene Stelle, als über die Eberhardischen Friedensvorschläge, (wenigstens ist mir von einer Antwort darauf, nichts zu Gesichte gekommen;) bis endlich die allgemeine Literaturzeitung ganz neuerlich bey zwey Gelegenheiten sich darüber äußerte. Ich werde das, was bey der zweyten Gelegenheit geschah, zuerst erzählen.

*) S. 214.

Hr. von Eberstein hatte in seinem Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen bis auf gegenwärtige Zeit *), obige Stelle aus dem Eberhardischen Magazin mit der Bemerkung angeführt, daß Hr. Kant hier mit sich selbst in Widerspruch verfallen sey. Dieses hat nun ein Recensent in der Jenaischen Literaturzeitung als eine an Hrn. Kant verübte große Ungerechtigkeit in folgenden Worten vorgestellt **):

„Daß dieses keineswegs Kants Meynung „war, muß jeder, der die Kritik mit Ver„stand gelesen hat, und nicht chicaniren „will, wissen; und zum Ueberflusse hat „Hr. Kant S. 56. der angeführten Schrift, „und an mehrern Stellen, so klar und be„stimmt gesagt, daß der Grund des Stof„fes sinnlicher Vorstellungen nicht in Ge„genständen der Sinne, sondern in etwas „Uebersinnlichem zu suchen sey, wovon „wir aber keine Erkenntniß haben, daß „man in der That nicht weiß, ob man dem „Mangel der Aufrichtigkeit oder der „Einsicht ein solches Mißverständniß zu„schreiben soll. Auf jeden Fall ist der „Widerspruch, in welchen der Verfasser „S. 222. Kant fallen läßt (?), daß, „indem er die Nicht-Erkennbarkeit der

*) In dem 2ten Theile dieses Werks S. 183. 222.

**) J. 1799. Nr. 340. S. 221.

„Dinge an sich behaupten wollte, er doch „ausdrücklich soll (?) gesagt haben, daß „es wahre erkennbare Dinge an sich „gebe, welche die objectiven Gründe des „Raumes wären, zu groß und zu auf„fallend, um nicht jedem, der sich zum „Geschichtschreiber der Philosophie dieser „Periode aufwirft, die Bedenklichkeit „einzuflößen, ob er sich nicht irre. Er „kann sich nicht damit entschuldigen, daß „er darin der Autorität des Eberhardi„schen Magazins gefolgt sey, denn hier „gerade war es eine Sache, die er selbst „einer strengen Untersuchung unterwer„fen sollte."

Hr. von Eberstein wird sich ohne Zweifel am besten wegen dieses ungerechten Tadels zu rechtfertigen wissen *). Indessen wird es mir erlaubt seyn, darüber einige Bemerkungen zu machen:

1) Der Rec. sagt, daß Hr. von Eberstein sich nicht damit entschuldigen könne, daß er hierin der Autorität des Eberhardischen Magazins gefolgt sey; und giebt da-

*) Als ich dieses und das folgende bereits geschrieben hatte, fand ich in dem Leipziger allg. literarischen Anzeiger (J. 1799. Beyl. zu Nr. 189. S. 1890.) einen Aufsatz vom Hrn. v. Eberstein, worin sich dieser Gelehrte gegen diese ungerechten Beschuldigungen kurz, aber mit Würde und Nachdruck vertheidiget.

durch zu verstehen, daß Hr. von Eberstein durch das Eberhardische Magazin irre geführt worden sey. Allein Hr. von Eberstein ist durch dieses Magazin nicht irre geführt worden: Hr. Prof. Eberhard hat die Stelle aus der Kantischen Streitschrift genau und wörtlich angeführt, wo Hr. Kant mit klaren Worten sagt: welches alles, nämlich:

„daß Raum und Zeit außer den subjecti-
„ven, auch objective Gründe haben, und
„daß diese objectiven Gründe keine Erschei-
„nungen, sondern wahre erkennbare Dinge,
„Dinge an sich seyen."

die Kritik buchstäblich und wiederholent- behauptet. — Was kann klarer seyn als diese Worte? Ist es also nicht sehr unartig von diesem Recensenten die Beschuldigung implicite hinzuwerfen, daß Hr. Eberhard Kants Worte falsch angeführt hätte, indem er behauptet, „Hr. von Eberstein hätte die „Frage der strengsten Untersuchung unter- „werfen sollen," ob Kant wirklich dieß behauptet habe. Er hat es ja mit klaren Worten deutlich gesagt.

2) Der Recensent läßt — wohl nicht von ungefähr — freylich in seiner Recension Kants Worte: buchstäblich und wiederholentlich, weg: allein sie stehen wirklich in der Kantischen Streitschrift, wie sich jeder davon überzeugen kann, der sich die Mühe nehmen will, die Stelle daselbst nachzuschlagen. Sie sind

hier von Bedeutung; denn wer die objectiven Gründe von Raum und Zeit buchstäblich und wiederholentlich für erkennbare Dinge, für Dinge an sich erklärt, dessen Meinung von der Erkennbarkeit der Dinge an sich, ist wohl nicht zweifelhaft, und er kann wenigstens nicht über Mißverständniß klagen, wenn man ihm solche beylegt. Es steht dem Recensenten, der diese zwey so bedeutenden Worte aus seiner Recension wegläßt, sehr schlecht an, dem Hrn. von Eberstein den Vorwurf eines Mangels an Aufrichtigkeit zu machen.

3) Daß die Erkennbarkeit der Dinge an sich, d. i. die Möglichkeit, sich eine anschauliche und sinnliche Vorstellung von dem Dinge an sich zu machen, den Principien der Kantischen Philosophie, besonders seiner Theorie von den Kategorieen widerspricht, wissen wir so gut als der Recensent. Aber die Frage ist, ob Hr. Kant in seiner Streitschrift nicht gesagt hat, daß seine Vernunftkritik buchstäblich und wiederholentlich behaupte, die objectiven Gründe von Raum und Zeit seyen wahre erkennbare Dinge, Dinge an sich; und ob man ihn mißversteht, wenn man behauptet, er habe das wirklich gesagt. Wir verstehen Hrn. Kant sehr gut, wenn er sagt: die Dinge an sich sind erkennbar; und eben so gut verstehen wir ihn, wenn er sagt: die Dinge an sich

sind nicht erkennbar. Nur glauben wir, daß er sich durch diese zwey entgegengesetzten Behauptungen widerspricht. Hierin ist kein Mißverständniß; oder der Recensent muß sich einen ganz neuen Begriff von einem Mißverständnisse machen, und sagen, man mißverstehe einen Schriftsteller, wenn man seine groben Widersprüche aufdeckt.

4) Der Recensent sagt ferner, der Widerspruch, in den Hr. von Eberstein den Hrn. Prof. Kant fallen lasse, sey zu groß und zu auffallend, als daß er ihm nicht die Bedenklichkeit hätte einflößen sollen, ob er sich nicht irre. Allein Hr. v. Eberstein ist es nicht, der Hrn. Kant in diesen Widerspruch fallen läßt. Es ist abermal höchst unartig von dem Recensenten, dieses zu insinuiren. Hr. Kant fällt durch sich selbst hinein. Groß und auffallend ist freylich der Widerspruch: aber er ist klar: warum soll man die Augen vor ihm verschließen? Woher soll es denn bedenklich seyn, die Meinung eines Schriftstellers nach seinen eigenen Worten zu beurtheilen? Warum soll man bey einem Schriftsteller, der sich so häufig widerspricht, wenn man einen neuen Widerspruch in seinen Schriften findet, eher alles glauben, und sich selbst lieber Mangel an Einsicht, oder an Aufrichtigkeit Schuld geben, als den offenbaren Widerspruch für das halten, was er ist? — Man muß den

ganzen blinden Glauben eines Kantianers an Hrn. Kants Unfehlbarkeit haben, um so etwas von andern zu fordern.

5) Nach allem diesen finden die Eberhardischen Friedensvorschläge doch noch immer Statt. Es ist Leibnitzen nie eingefallen zu behaupten, daß die Dinge an sich Gegenstände einer sinnlichen Anschauung sind: auch bescheidet sich die Leibnitz-Wolffische Philosophie gerne, nicht viel von den Dingen an sich zu wissen. Aber das behauptet diese Philosophie, daß wir durch den Verstand einige allgemeine Bestimmungen von ihnen symbolisch erkennen. Sie behauptet, daß die Dinge an sich eine von unsern Vorstellungen unterschiedene und unabhängige Realität haben, oder für sich existiren; daß sie wirken, daß sie Ursachen sind. Wenn Hr. Kant (wie er in so vielen Stellen seiner Schriften thut;) eben das behauptet, wenn er zugiebt, daß die Dinge an sich nicht nur eine subjective, sondern auch eine objective, d. i. eine von den Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes, und der Vernunft unabhängige Realität, daß sie Causalität haben; so ist, wie Hr. Prof. Eberhard ganz richtig sagt, zwischen seiner und der Leibnitz-Wolffischen Philosophie in der Hauptsache kein Streit mehr, und alles übrige sind Nebensachen. Der Friede zwischen ihnen ist leicht herzustellen. Aber um diesen Frieden

sicher und dauerhaft zu machen, wird schlechterdings erfordert, daß Hr. Kant und seine Anhänger sich deutlich und bestimmt, und nicht das eine Mal so, das andere Mal anders erklären: daß sie nicht das eine Mal sagen, Raum und Zeit haben außer den subjectiven, auch objective Gründe, und diese objectiven Gründe seyen wahre erkennbare Dinge, Dinge an sich; das andere Mal aber: dieses sey keineswegs ihre Meinung; von den Dingen an sich sey keine Erkenntniß möglich. Ferner müssen sie von den Dingen an sich, nicht das eine Mal sagen, daß sie unser Gemüth afficiren, und die Ursachen unserer Empfindungen seyen; das andere Mal aber, daß wir gar nichts von den Dingen an sich wissen. Hr. Kant muß nicht an einem Orte seiner Vernunftkritik *) sagen, daß der Erscheinung etwas correspondire, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich sey, das aber an sich selbst, auch ohne die gegenwärtige Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand seyn müsse; und an einem andern Orte eben dieser Vernunftkritik **): daß von dem transscendentalen Ob-

*) S. 252. 1ste Aufl. — Hr. Kant scheint übrigens diese Stelle aus der 2ten Auflage weggelassen zu haben; wenigstens habe ich sie darin nicht gefunden. Er muß den Widerspruch dieser Stelle mit der folgenden bemerkt haben.

**) S. 344. 2te Aufl.

jecte völlig unbekannt sey, ob es in uns, oder außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Endlich muß er nicht in einer und eben derselben Stelle seiner Vernunftkritik *), die Kategorie der Causalität auf den Gegenstand an sich selbst, das transscendentale Object anwenden, und doch zugleich behaupten, daß solches unter keiner der Kategorieen, z. B. als Größe, Realität, Substanz gedacht werden könne: denn es ist nicht abzusehen, warum, wenn man das Ding an sich als Ursache denken kann, man solches nicht auch als etwas reelles, als eine Substanz u. s. w. soll denken können. Alles dieses ist nichts als baare Inconsequenz Herrn Kants und seiner Philosophie.

Meine Leser werden sich vielleicht noch der Klagen erinnern, die Hr. Reinhold ehemals über das leidige Ding an sich führte, das er nicht nur für nicht erkennbar, sondern sogar für nicht vorstellbar erklärte. Es ist freylich etwas leidiges um ein Ding, von dem die vornehmsten kritischen Philosophen so viel widersprechendes prädiciren, daß es am Ende gar nicht mehr vorstellbar ist, und mit dem viereckigen Kreise, der geradlinigen Figur mit zwey Seiten u. s. w. in eine

*) S. 344. 2te Aufl.

Classe gehört. — Ich zweifle nicht, daß Hr. Fichte durch diese und andere Widersprüche veranlaßt worden ist, die Kantische Philosophie zu verlassen, wenigstens sie als eine bloße Propädeutik zu einer höhern Philosophie anzusehen, die er in seiner Wissenschaftslehre gefunden zu haben glaubt, und der nun auch Hr. Reinhold beypflichtet. In dieser kommt nun das leidige (Kantische) Ding an sich wirklich gar nicht mehr vor. —

Wie kann der Recensent es einem Gegner der Kantischen Philosophie vorwerfen, daß er Kanten nicht versteht, wenn Kant sich so oft widerspricht oder sich so unbestimmt ausdrückt, daß selbst ein Reinhold, ein Fichte ihn nicht verstehen, oder, um ihn zu verstehen, ihre Zuflucht zu einem gewissen Geiste der Kantischen Philosophie nehmen, gegen welchen aber — welches wohl zu merken ist — Kant feyerlich protestirt *)! Muß man am Ende nicht auf den ganz natürlichen Gedanken kommen, daß die kritischen Philosophen (ihren Meister selbst nicht ausgenommen) sich selbst nicht verstehen; und sollte man nicht die Kantische Philosophie, statt sie die kritische zu nennen, die allgemein-mißverstandene und sich selbst allgemein-mißverstehende Philosophie nennen? —

*) S. die Kantische Erklärung gegen Fichten in dem Intelligenzblatt der Allg. Lit. Zeit. J. 1799. Nr. 109. S. 876.

wohl wenn wir etwa diese unbewiesene Aussage des Rec. in Zweifel ziehen; so fordert er uns auf zu beweisen, daß Hr. Kant hier gerade das habe schreiben wollen, was er wirklich geschrieben hat; und da uns dieses unmöglich ist: so hat der Rec. nach seiner Meynung gewonnen Spiel, und er hält sich befugt, uns Mangel an Einsicht oder an Aufrichtigkeit und Lust zum Chicaniren Schuld zu geben, weil wir geglaubt haben, das, was Hr. Kant geschrieben hat, sey wirklich das, was er habe schreiben wollen, da er doch, wie dieser Recensent allein weiß, etwas schrieb, was er nicht schreiben wollte. —

Hier haben wir also eine völlig neue Wendung, um Hrn. Kant zu vertheidigen. So oft er sich widerspricht, und jemand deckt den Widerspruch auf; so dürfen seine Anhänger nur sagen, er habe sich verschrieben, d. i. er habe etwas geschrieben, was er nicht schreiben wollte. Freylich müssen wir alsdann errathen, was er eigentlich hat schreiben wollen: und wenn wir es nicht recht, d. i. nicht so wie der Anhänger Kants will, errathen; so sind wir Leute, denen es an Einsicht oder an Aufrichtigkeit fehlt, und welche so arg chicaniren, das zu thun, — was Hr. Kant in seiner Erklärung wider Hrn. Fichten verlangt, — nämlich ihn nach dem Wortverstande seiner

Schriften beurtheilen.' Damit haben wir unsre Abfertigung.

Wenn übrigens der Recensent den Hrn. von Eberstein auffordert, ihm noch eine Stelle in den Kantischen Schriften anzuführen, wo Hr. Kant die objectiven Gründe von Raum und Zeit für wahre erkennbare Dinge an sich erklärt, so kommt es darauf gar nicht an: und es ist genug, daß Hr. Kant sich einmal widerspricht. Hr. v. Eberstein hat ja nicht behauptet, daß er sich noch an einem andern Orte auf die nämliche Art widersprochen habe! Indessen möchte man beynahe glauben, Hr. Kant müsse sich mehrmals hierin widersprochen haben. Denn er sagt ja sehr bestimmt, die Kritik der reinen Vernunft habe nicht nur buchstäblich, nicht nur gleichfalls, sondern auch wiederholentlich das nehmliche behauptet was da Hr. Eberhard behauptete! — Oder hat sich Kant wiederholentlich verschrieben? Einmal, daß er alles das behaupte, und dann, daß er es wiederholentlich behaupte? Das wäre doch ein besonderes Mißgeschick für Hrn. Kant, sich so arg und so wiederholentlich zu verschreiben!

Und der Recensent erlaube mir noch einige Fragen. Wie ging es zu, daß Hr. Kant diesen groben Schreibfehler, wenn es denn ein Schreibfehler war, nicht merkte, und nicht seit so vielen Jahren auf irgend eine Art

anzeigte? Für unerheblich kann er doch einen solchen Schreibfehler nicht gehalten haben! Ferner: Wie kam es, daß bisher noch kein Anhänger Kants merkte, daß hier ein so unglücklicher Schreibfehler wäre? Lag das etwa am blinden Glauben der Jünger an ihren Meister? Hauptsächlich aber, wenn denn nun der Recensent der erste ist, der so sicher weiß, daß Hr. Kant sich in der angeführten Stelle verschrieben hat, so bitte ich ihn, uns doch zu sagen, was denn nun eigentlich Kant habe schreiben wollen? Denn man mag die ganze Stelle überlegen wie man will, so kommt kein Zusammenhang heraus; wenn es heißen sollte, Hr. Kant habe alles das was Hr. Eberhard behauptete, gleichfalls nicht behauptet. Kann aber der Recensent uns nicht sagen was Kant habe schreiben wollen, und kann er nicht beweisen, daß Kant es wirklich habe schreiben wollen; so glauben wir, Kant habe sich widersprochen und der Recensent habe Staub in die Augen zu streuen gesucht.

Das Sonderbarste aber hiebey ist, daß ein anderer Recensent in der Jenaischen Literaturzeitung, Kanten wegen der in Frage befangenen Stelle in seiner Streitschrift, wieder noch ganz anders vertheidiget, so daß, nach ihm, Kant keinen Schreibfehler begangen hat. Aber dieser Recensent hatte es nicht mit einem Gegner der Kantischen Phi-

losophie, sondern mit einem Kantianer zu thun, diesem mußte wohl anders geantwortet werden! Auch verdiente dieser keine so harte Zurechtweisung, weil er, wie wir sogleich sehen werden, die Bedenklichkeit sich irren zu können nicht so weit aus den Augen gesetzt hatte, um den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft eines Widerspruchs mit sich selbst zu beschuldigen.

Hr. Diez hatte nämlich in seinem Antitheätet, über die angeführte, in der Kantischen Streitschrift wider Hrn. Eberhard befindliche Stelle sich dahin geäußert, „daß „zwar darin kein Widerspruch mit Kants „anderwärtigen Behauptungen, aber doch „einige Unbestimmtheit im Ausdrucke zu „finden sey." Aber auch nicht einmal dieß letztere soll auf Kanten hafften! Der Recensent, der Hrn. Diezens Buch in der Jenaischen Literaturzeitung recensirte, wußte ganz genau weshalb Kants Worte ganz bestimmt in einem andern Sinne müßten genommen werden. Er sagt *): „Es wundert „uns, daß dem Hrn. Verf. nicht hat beygehen können, daß hier, so wie überhaupt, „wo in der Kritik von der Erkennbarkeit „der Dinge an sich die Rede ist, nur die „intellectuelle Erkennbarkeit der Dinge an „sich, als logischer oder Verstandeswesen „gemeint sey." Der vorige Recensent be-

*) J. 1798. Nr. 375. S. 642.

hauptete: Kants Meinung ist keineswegs, daß die Dinge an sich erkennbar seyen; und wer ihm diese Meinung beylegt, kann es nur aus Mangel an Einsicht oder an Aufrichtigkeit thun; denn Kant sage ja ausdrücklich, daß von den Dingen an sich keine Erkenntniß möglich sey. Der gegenwärtige Recensent hingegen sagt: Kants Meinung ist allerdings, daß die Dinge an sich erkennbar sind; nur versteht er hierunter eine intellectuelle Erkennbarkeit der Dinge an sich, als logischer oder Verstandeswesen. Nach diesem Recensenten muß also die obige Stelle aus der Kantischen Streitschrift so paraphrasirt werden:

„Raum und Zeit haben außer den subjectiven, auch objective Gründe; und „diese objectiven Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare „Dinge, Dinge an sich: nur muß man „diese wahren Dinge an sich für nichts „anderes als logische oder Verstandeswesen halten.“

Sollte aber wirklich Hr. Kant dieß haben schreiben wollen? Sollte er es haben schreiben können ohne in einen andern eben so argen Widerspruch zu verfallen? Wie logische Wesen, Verstandeswesen, Gedankendinge nicht nur subjective, sondern auch objective Gründe von Raum und Zeit, wie diese letzten Gründe, wenn sie bloß logische

Wesen sind, wahre Dinge an sich seyn können, werden meine Leser gewiß eben so wenig als ich begreifen. Wenn dieser zweite Recensent die schon so verwirrte Kantische Lehre von den Dingen an sich, noch mehr hat verwirren wollen; so hat er seine Absicht vollkommen erreicht. Uebrigens hat sich nun, diesem Recensenten zufolge, Hr. Kant in der angeführten Stelle nicht verschrieben, sondern er hat dasjenige was er geschrieben hat, wirklich schreiben wollen. Dem Leser bleibt nun überlassen, welcher von den willkührlichen und sich innerlich widersprechenden Voraussetzungen er lieber Glauben beymessen, als Kants Worten gemäß, annehmen will, Kant habe sich hier, so wie sonst oft, widersprochen.

Ich muß gestehen, daß ich in diesem ganzen Benehmen der Jenaischen Literaturzeitung die Wahrheitsliebe nicht finde, die man von einem Journale zu fodern berechtigt ist, das sich eine gewisse Oberaufsicht über unsere ganze Literatur zu führen anmaßet, und das besonders auch behauptet, es werde durch das kritische System dem Unwesen in der Philosophie gesteuert. Ob dieß wirklich geschehen sey oder nicht, ist die Frage des ächten Wahrheitsfreundes. Was liegt ihm denn an Hrn. Kants Autorität, und an der Aufrechthaltung seiner Philosophie? Er will Wahrheit: und das Kriterium der Wahr-

heit ist doch wohl nicht Verwirrung und Widerspruch?

Die ungemessene Partheylichkeit der Jenaischen Literaturzeitung und anderer Journale und Zeitungen, z. B. seit einiger Zeit der Gothaischen gelehrten Zeitung, das beständige übertriebene und unbedingte Loben der Kantischen Schriften, das Verschweigen der darin enthaltenen Irrthümer, und die hartnäckige Vertheidigung der offenbarsten Kantischen Widersprüche, wenn sie von einem Gegner der kritischen Philosophie aufgedeckt wurden, haben für unsere philosophische Litteratur mehrere nachtheilige Folgen gehabt, wovon ich hier nur einige anführen will.

Erstlich ist die Anzahl der sogenannten kritischen, größtentheils höchst schlechten Schriften und Schriftsteller dadurch unverhältnißmäßig vermehrt worden. Es war natürlich, daß eine Recension, in der von einem neu-erschienenen Kantischen Werke gerühmt wurde, daß es Epoche in der Wissenschaft mache, und eine Revolution bewirken müsse, die Leser, bey denen das Lob eines accreditirten Journals von so großem Gewichte ist, mit einer enthusiastischen Bewunderung dieses Werkes erfüllte, daß es von solchen Lesern nun in dieser Gemüthsstimmung gelesen ward, und daß dann die jungen stets rüstigen Schriftsteller, sie mochten es

nun verstanden, oder nicht verstanden haben, sich berufen glaubten, die Hand gleichfalls ans Werk zu legen, um dem großen Manne revolutioniren zu helfen. — Ich berufe mich auf die Menge von neuen Naturrechten, die in Deutschland in einem kurzen Zeitraume erschienen, nachdem Hrn. Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre in der Jenaischen Literaturzeitung für das Eine Meisterstück waren erklärt worden, ohne daß der Recensent auf die offenbaren vielen und großen Fehler dieses Werkes, auf die mannichfaltigen grundlosen Hypothesen, welche für Principe der reinen Vernunft ausgegeben werden, auf die unbestimmten Begriffe, auf die Widersprüche, auch nur mit einem Winke hingedeutet hätte. Erst ziemlich lange hernach, als die darin enthaltenen grundlosen Behauptungen und Widersprüche von andern Schriftstellern aufgedeckt waren, und selbst die parteyischsten Journale sich schämen mußten, davon zu schweigen, hat die Jenaische Literaturzeitung gelegenheitlich *) die höchstsonderbare und widersinnige Kantische Theorie vom Eherechte geprüft, und gegen Hrn. Kant (was man einem Philosophen zu beweisen nicht nöthig hätte haben sollen) bewiesen, daß „zwey Personen, die sich wechselsweise den Gebrauch ihrer Geschlechtsorgane gestatten, dadurch

*) J. 1799. Nr. 233.

nicht aufhören, Personen zu seyn, und daß zwischen unehelichem Beyschlafe und Menschenfresserey ein gewaltiger Unterschied sey." Wäre es nicht die Pflicht des ersten Recensenten gewesen, statt die Kantische Metaphysik der Rechtslehre so unbedingt als das Eine Meisterstück zu loben, und dadurch jungen Lesern eine gränzenlose Bewunderung derselben einzuflößen, auf diese und andere dergleichen grundlosen und widersinnigen Behauptungen in derselben, (denn das Kantische Eherecht ist bey weitem nicht das Schlimmste darin) aufmerksam zu machen? Hrn. Kants allenfallsiges Verdienst um das Naturrecht hätte doch dabey gezeigt werden können. So aber wissen wir aus der Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung, welche uns doch verspricht ein getreues Gemälde der neuen deutschen Literatur zu geben, von der Kantischen Metaphysik der Rechtslehre kein anderes Urtheil, als daß sie das Eine Meisterstück in ihrer Art ist, worin aber doch die unstatthafte Behauptung vorkommt, daß zwey Personen durch den unehelichen Beyschlaf aufhören Personen zu seyn, und (wie Hr. Kant in einer Erläuterung hinzugefügt hat,) als Menschenfresser anzusehen sind. —

2) Da die Jenaische Literaturzeitung der Kantischen Neuheit und Originalität, (sie mochte nun beschaffen seyn wie sie wollte)

einen so großen Werth beylegte, und sie mit den übertriebensten Lobsprüchen beehrte; so war es wieder eine ganz natürliche Folge hievon, daß die jungen kritischen Schriftsteller sich bestrebten, eben so neu und original zu seyn, wie ihr Meister, um gleiche Lobsprüche einzuärndten. Wie weit die Originalitätssucht' eines Fichte, Forberg, Mackensen, Schelling, Schaumann u. s. w. bey Behandlung der wichtigsten Gegenstände des menschlichen Wissens ging, und was für Abentheuerlichkeiten sie hervorbrachte, ist bekannt. Hätten unsere literarischen Censoren gleich anfangs die Schriftsteller, statt sie durch ungemessenes Lob zum Laufen in ihrer excentrischen Laufbahn anzutreiben, oder zu ihrem Unwesen zu schweigen, in die gehörigen Schranken der Ordnung im Denken, und der Bescheidenheit im Schreiben zurückgewiesen; so würde die Policey nicht nöthig gehabt haben, sich endlich in die Sache zu mischen. —

3) Für Hrn. Kant selbst hatte das beständige und übertriebene Loben seiner Schriften die nachtheilige Folge, daß er, der vorher schon nachläßig genug schrieb, sich noch mehr vernachläßigte, und uns endlich in seinem Streite der Facultäten, und in seiner Anthropologie mit unter das unverdauteste Zeug gab. Die Jenaische Literaturzeitung, die sonst so sehr eilte, uns die

neuen Kantischen Schriften anzukündigen, hat noch nicht für gut gefunden, uns ihr Urtheil über das eine oder das andere dieser zwey Kantischen Producte mitzutheilen: wenigstens ist mir noch keine Recension davon in dieser Zeitung zu Gesicht gekommen. Ohne mir ein Urtheil über diese ungewöhnliche Verzögerung anzumaßen, wird es mir wohl erlaubt seyn zu sagen, daß, wenn die Allgemeine Literaturzeitung wegen der vielen unrichtigen Gedanken, schiefen Raisonnements, und oft ganz sinnlosen Stellen, die sich in diesen beyden Schriften finden, Bedenken trägt, den gewöhnlichen Ton des Lobpreisens anzustimmen, es doch ihre Pflicht gewesen wäre, junge Anhänger der Kantischen Philosophie, die gewohnt sind, alles was Kant schreibt, zu bewundern und für wahr zu halten, bey Zeiten auf die vielen Unrichtigkeiten in diesen beyden Werken, besonders auf die darin herrschende Verwirrung in den Begriffen, und Unordnung im Denken aufmerksam zu machen, und sie vor einer unbedingten Bewunderung derselben zu warnen. Dabey hätte wiederum das Gute und Wahre, insonderheit aber das Geistreiche, das man in keiner der Kantischen Schriften vermißt, ausgezeichnet, und so das wenige Gold von den vielen Schlacken, die ihm ankleben, gereiniget werden können. Nur durch eine solche Behandlung der Kan-

tischen Schriften in unsern Journalen werden dieselben von einigem Nutzen für unsere philosophische Litteratur seyn. Sonst wird der Schaden, den sie stiften, das wenige Gute, das sie allenfalls bewirken, weit überwiegen.

Nachdem ich mich längst von der Unhaltbarkeit der Kantischen theoretischen Philosophie in ihren wesentlichen Puncten überzeugt hatte; so stand ich noch eine Zeit lang in der Meinung, daß Hrn. Kants Moral der bessere Theil seiner Philosophie wäre. Diese meine Meinung gründete sich aber, ehe mir meine Amtsgeschäfte erlaubten diese Schriften selbst genau zu studiren, bloß auf die höchst vortheilhaften Recensionen von Herrn Kants moralischen Schriften. Eine genaue Selbstprüfung der Kantischen Moral hat mich von diesem Vorurtheile zurückgebracht. Ich habe in Hrn. Kants moralischen Schriften so viele Unrichtigkeiten, so viele Verwirrung, und so viele Widersprüche gefunden, daß ich der Kantischen Moral eben so wenig als der Kantischen theoretischen Philosophie, in gewissen wesentlichen Puncten, meinen Beyfall geben kann. Besonders halte ich die Kantischen Anfangsgründe der Metaphysik der Tugendlehre für ein sehr fehlerhaftes Werk. Es enthält zwar, wie alle Kantische Schriften, einige neue, scharfsinnige und geistreiche Bemerkungen: aber dadurch

wird, nach meinem Urtheile, ein wissenschaftliches Werk noch kein gutes Buch. Und doch war hier der Ort, wo Hr. Kant die Anwendung seiner neuen moralischen Principien, und durch diese Anwendung die Richtigkeit und Brauchbarkeit derselben, hätte zeigen sollen. —

Ich erinnere mich nicht, in der Allgemeinen Literaturzeitung eine eigentliche Recension dieses Werkes gelesen zu haben, ungeachtet es in andern Recensionen gelegentlich ist gelobt und vertheidigt worden. Da diese Zeitung so sehr eilte, uns die Metaphysik der Rechtslehre anzukündigen; so fällt es auf, daß sie uns ihr Urtheil über die in ebendemselben Jahre erschienene Metaphysik der Tugendlehre so lange vorenthält. Mich dünkt, ein gelehrtes Journal, das einen Schriftsteller so hoch erhoben hat, sollte, wenn eben dieser Schriftsteller sich vernachläßiget, und sehr fehlerhafte Werke schreibt, über solche nicht lange das Stillschweigen beobachten, sondern sie einer scharfen Kritik unterwerfen, um ihn zur Selbsterkenntniß zu bringen, die studirende Jugend aber, und andere, die ein Buch nicht selbst zu beurtheilen im Stande sind, vor seinen Irrthümern und Fehlern zu bewahren. Daß die Kantische Metaphysik der Tugendlehre, der Streit der Facultäten, und die Kantische Anthropologie eine solche Kritik verdie-

nen, davon bin ich wenigstens, nach einer genauen Prüfung dieser Schriften, vollkommen überzeugt. Ich habe mich oft bey Lesung gewisser Stellen in diesen Kantischen Schriften des Gedankens nicht erwehren können, daß ein Schriftsteller, der auf eine so widersinnige und verkehrte Art zu philosophiren im Stande ist, — es thut mir leid, daß die Wahrheit mich zwingt es offenherzig zu sagen — entweder große Geistes-Abwesenheiten haben müsse, oder in der übergroßen Meinung von der Unwiderleglichkeit aller seiner Meinungen, welche er für nothwendige Sätze a priori hält, sein eigenes Talent vernachläßige.

Bey dieser Gelegenheit kann ich einige andere Omissionen der Jenaischen Literaturzeitung, welche hauptsächlich in der schon oft gerügten Partenlichkeit derselben für die kritische Philosophie ihren Grund haben, nicht unberührt lassen. Hr. Nicolai in Berlin hat schon vor geraumer Zeit, theils in seiner Reisebeschreibung, theils in seinem dicken Mann, theils in seinem Sempronius Gundibert, theils in seiner Vorrede zu den neun Gesprächen zwischen Christian Wolff und einem Kantianer, den Mißbrauch gerügt, der bisher mit der kritischen Philosophie getrieben worden ist: und er hat es, nach meinem Urtheile, auf eine treffende Art gethan. Von allen diesen Schriften

hat die Allgemeine Literaturzeitung bisher ganz zu schweigen für gut gefunden. Sie hätten aber doch, denke ich, eben so gut eine Anzeige verdient, als so viele unbedeutende Producte junger Philosophen, die der kritische Kitzel trieb, Autoren zu werden; und die Reisebeschreibung ist überdem in Absicht auf Statistik, Technologie, Handlung u. s. w. vor so vielen andern seichten Schriften der Art wohl würdig, wenigstens angezeigt zu werden. Wenn stimmfähige Bürger in der gelehrten Republik nicht mehr gehört, und auf ihr Urtheil nicht mehr geachtet wird, was wird am Ende aus unserer deutschen Literatur werden? —

Noch kann ich das gänzliche Stillschweigen der Allgemeinen Literaturzeitung über die zwar vorübergehende, doch immer merkwürdige Erscheinung der Xenien, und die bey dieser Gelegenheit herausgekommenen vielerley Schriften, wie auch über die letzten Schicksale der Fichtischen Philosophie in Jena, mit der Aeußerung der Direction von gedachter Zeitung nicht reimen, daß sie sich die größtmögliche Vollständigkeit und Frühzeitigkeit der Bücher-Anzeigen vorgesetzt habe *). Erscheinungen in der gelehrten

*) Allg. Lit. Zeit. J. 1785. 1. Bd. Vorbericht. — In dem Intelligenzblatte der Jenaischen Lit. Zeit. findet sich zwar eine kurze Nachricht, was zur Entfernung des Hrn. Prof. Fichte von

Welt, dergleichen die Xenien, die Fichtische Appellation an das Publicum, und die darüber herausgekommenen Schriften sind, haben zwar nur ein vorübergehendes Interesse; aber eben deswegen sollte ihre Anzeige nicht verspätet, oder gar aus Rücksichten, die nur zwischen Jena und Weimar liegen, von einer gelehrten Zeitung übergangen werden, die sich rühmt, daß sie in ganz Europa gelesen werde. Da diese Producte neben dem, daß sie von berühmten Schriftstellern herrühren, eine gewisse moralische Tendenz haben, wodurch sie nichts weniger als unbedeutend oder gleichgültig sind; so sollten weise Männer, (und das werden doch hoffent-

Jena Anlaß gegeben hat: allein das ist es nicht, was uns am meisten interessirt: wir haben über die hierbey eintretenden Fragen, ob in den Fichtischen Schriften wirklich atheistische Aeußerungen enthalten seyen, in wie fern Fichte seine Entlassung verdient habe u. s. w. in der Allg. Lit. Zeit. die zur Aufklärung von Deutschland bestimmt ist, eine Belehrung erwartet. Die Beantwortung dieser Fragen war allerdings, zumal in dem gegenwärtigen Falle, mit Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten verknüpft: allein die Fichtische Appellation an das Publicum, und die darüber herausgekommenen, mehr oder minder gründlichen Schriften hätten der Allg. Lit. Zeit. Stoff genug dazu dargeboten, und ihr es sehr erleichtert, darüber wenigstens belehrende Winke zu geben.

lich unsere literarischen Censoren seyn wollen) die meistens so schwankenden, und bisweilen ganz irrigen Urtheile des großen Haufens darüber, bey Zeiten zu berichtigen und zu fixiren suchen. Die Weisheit schließt ja in dergleichen Fällen die Klugheit nicht aus —

Um nun zur Kantischen Tugendlehre, die in der gegenwärtigen Schrift den Hauptgegenstand meiner Prüfung ausmacht, zurückzukommen; so hat sie mich über gewisse Hauptfragen in der Moral ganz **unbelehrt** und **unbefriediget** gelassen. Ob ich diese Fragen gut beantwortet habe, darüber kommt das Urtheil nicht mir, sondern den Kennern zu. Von den Recensenten, die sich etwa die Mühe nehmen wollen, meine Schrift zu beurtheilen, wird mir jede Belehrung die auf bestimmten Begriffen beruhet, willkommen seyn; denn es ist mir nicht um die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, sondern um die Wahrheit zu thun, und ich werde immer bereit seyn, eine Meinung aufzugeben, wenn mir die Unrichtigkeit derselben durch Gründe gezeigt wird. Aber wenn man mir bloß sagt, ich habe Kanten mißverstanden, ich sey zu wenig Metaphysiker, um in seine tiefsinnigen Speculationen in der Moral einzudringen, u. s. w.; so werde ich mich natürlicher Weise hiedurch weder für widerlegt, noch für belehrt halten können.

Noch

Noch finde ich für nöthig zu bemerken, daß ich mich überall an den klaren Buchstaben in den Kantischen Schriften gehalten habe. Das fodert Hr. Kant selbst, wie sich meine Leser noch aus der oben angeführten Erklärung, die er über die Fichtische Wissenschaftslehre in das Intelligenzblatt der Allg. Lit. Zeit. hat einrücken lassen, erinnern werden. Es ist auch natürlich, daß man einen philosophischen Schriftsteller nach dem beurtheilt, was er gesagt hat, und nicht nach dem, was er hat sagen wollen. Daß Hr. Kant, wenn man die Stellen in seinen Schriften nach dem Buchstaben nimmt, so oft im Widerspruche mit sich selbst gefunden wird, ist nicht meine Schuld. Warum schreibt er nicht mit mehr Sorgfalt und Genauigkeit? — Die Allg. Lit. Zeit. rühmt von Hr. Kants Geiste, daß er in jeder Zeile seiner Schriften sich als den Herrn seines Gegenstandes zeige *). Ich muß bekennen, daß ich sehr oft das Gegentheil gefunden, daß ich gefunden habe, daß Hrn. Kants Geist sich nicht nur in vielen Zeilen, (besonders in seinen Parenthesen) sondern in ganzen Perioden, von seinem Gegenstande, ja nicht selten von einem durch seine Einbildungskraft herbeygeführten Nebengegenstande beherrschen läßt. Und wie kann man von einem Schriftsteller, der oft so dunkel, so un-

*) J. 1788. Nr. 188. S. 345.

bestimmt sich ausdrückt, der sich so häufig widerspricht, ohne niedrige Schmeicheley sagen, daß er in jeder Zeile Herr seines Gegenstandes sey? —

Wenn die Allgemeine Literaturzeitung diese meine Schrift nach der Manier recensirt, die sie bey Recensirung des v. Ebersteinischen Werkes befolgt hat; so wird es ihr sehr leicht werden, zu beweisen, daß ich Hrn. Kant durchgängig mißverstanden habe. Denn wenn ich den Widerspruch der Selle A mit der Stelle B aufdecke; so darf sie nur sagen: was Hr. Kant in der Stelle A gesagt hat, kann „nicht seine wahre Meinung seyn, denn er hat ja in der Stelle B das Gegentheil gesagt.“ Das heißt mit andern Worten: es ist *a priori* unmöglich, daß Hr. Kant sich „widerspreche; folglich hat er sich nicht widersprochen.“ — Die Jenaische Literaturzeitung würde aber hiedurch den Glauben der Anhänger Kants an seine Unfehlbarkeit, noch auf härtere Probe setzen, als ehmals, da sie doch noch wörtliche Widersprüche in den Kantischen Schriften zugab. In der Recension der Flattischen Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion ꝛc. heißt es *):

„Die Widersprüche sind, was die Worte „betrifft, gar nicht abzuleugnen, aus der „dem großen Manne eigenen Manier zu

*) A. L. Z. J. 1790. 1. Bd. Nr. 169.

„schreiben, nicht schwer zu begreifen, und
„aus dem Ganzen seiner Philosophie zu
„voller Befriedigung lösbar."

Und dann wird die Regel gegeben, den Sinn einzelner Stellen durch den Geist, der im Ganzen herrscht, zu deuten *). Also damals gab es noch wörtliche Widersprüche in den Kantischen Schriften; nur mußte man den Buchstaben durch den Geist deuten. Jetzo aber, da Fichte einen gar sonderbaren Geist in der Vernunftkritik gefunden, und Hr. Kant gegen ihn öffentlich erklärt hat, daß man sich an den Buchstaben seiner Schriften halten soll, will die Jenaische allgemeine Literaturzeitung auch keinen wörtlichen Widerspruch in denselben mehr gelten lassen, und fertiget die Gegner der Kantischen Philosophie mit der kurzen Antwort ab, daß sie Kanten aus Unverstand oder aus Unredlichkeit mißverstanden, oder Kant müsse sich verschrieben haben. — Gutes Deutschland! solche Sachen mußt du dir von einem deiner berühmtesten Journale vorsagen lassen! —

Ich wiederhole es: durch dergleichen Recensionen muß die gegenwärtig in unserer deutschen Philosophie herrschende Verwirrung unterhalten und vermehrt werden. Beweise von dieser Verwirrung liefert uns jede Messe. Die kritische Philosophie, nachdem

*) A. L. Z. J. 1790. S. 628.

sie sich in die Region der höchsten Abstraction verstiegen hat, scheint sich nun ganz in den Mysticismus verlieren zu wollen. So wahr ist es, daß die Extreme sich berühren! —

Ich habe mich in meiner gegenwärtigen Schrift, so wie in dieser meiner Vorrede, freymüthig, und nach meiner Ueberzeugung geäußert, weil ich es für eines der größten Vorrechte des Menschen halte, nach seiner Ueberzeugung reden und handeln zu dürfen. Hrn. Kants Talente habe ich immer geschätzt, und schätze sie noch: aber Aftertiefsinn und Afteroriginalität werde ich nie bewundern; und ich habe bei Aufdeckung der vielen und großen Fehler in Hrn. Kants moralischen Schriften, von der knechtischen Verbeugung vor ihm, welche die Jenaische Literaturzeitung von seinen Gegnern zu fodern affectirt, mich um so mehr dispensiren zu dürfen geglaubt, da er selbst einigen unserer berühmtesten und verdientesten Gelehrten, die ihm bei Prüfung seiner Philosophie, und bei Rügung des Mißbrauchs derselben, so viele Achtung bezeugten, mit so vieler Arroganz geantwortet hat *).

Was ich wegen dieser meiner Freymüthigkeit von den blinden Anhängern der kritischen

*) Man sehe Hrn. Kants Streitschrift über eine neue Entdeckung 2c. gegen Hrn. Prof. Eberhard; und seine Flugschrift über die Buchmacherey, gegen Hrn. Nicolai.

Philosophie zu erwarten habe, sehe ich wohl voraus. Ich bin aber wegen der Folgen derselben unbekümmert. Das Recensenten-Lob kann mir nichts nützen, und der Recensenten-Tadel nichts schaden. Genug, wenn ich durch diese Schrift denkenden Köpfen zu näherer Erforschung der Wahrheit Gelegenheit gegeben habe. Stuttgart, den 4. Jan. 1800.

---

N. S. Einem Freunde und Kenner der Kantischen Philosophie werde ich sehr verbunden seyn, wenn er mir über folgende zwey Aeußerungen des Hrn. Prof. Kant eine befriedigende Auskunft giebt:

In der Vorrede zu der zweyten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (S. XXXVI.) sagt dieser berühmte Philosoph:

„Die Kritik ist die nothwendige vorläu-„läufige Veranstaltung zur Beförderung „einer gründlichen Metaphysik als Wis-„senschaft, die nothwendig dogmatisch, „und nach der strengsten Forderung syste-„matisch, mithin schulgerecht ausgeführt „werden muß. — In der Ausführung „also des Plans, den die Kritik vor-„schreibt, d. i. im künftigen System der „Metaphysik, müssen wir dereinst der „strengen Methode des berühmten Wolff, „des größten unter allen dogmatischen „Philosophen folgen, der zuerst das Bey-

„spiel gab, und durch dieß Beyspiel der „Urheber des bisher noch nicht erloschenen „Geistes der Gründlichkeit in Deutschland „wurde; wie durch gesetzmäßige Feststel„lung der Principien, deutliche Bestim„mung der Begriffe, versuchte Strenge „der Beweise, Verhütung kühner „Sprünge in Folgerungen, der sichere „Gang einer Wissenschaft zu nehmen sey.“

In der im Intelligenzblatte der A. L. Z. befindlichen Erklärung über die Fichtische Wissenschaftslehre hingegen, sagt Hr. Kant, (J. 1799. Nr. 109. S. 876.):

„Die Anmaßung, mir die Absicht zu unter„schieben, ich habe bloß eine Propädeutik „transscendentaler Philosophie, nicht „das System dieser Philosophie selbst, „liefern wollen, ist mir unbegreiflich. Es „hat mir eine solche Absicht nie in Gedan„ken kommen können, da ich selbst das vol„lendete Ganze der reinen Philosophie „in der Kritik der reinen Vernunft für „das beste Merkmal der Wahrheit dersel„ben angesehen habe.“

In der ersten Stelle sagt Hr. Kant, seine Vernunftkritik sey eine bloße vorläufige Veranstaltung zu einem künftigen Systeme der Metaphysik: in der zweyten aber, sie sey wirklich dieses System, und zwar ein vollendetes Ganze der reinen Philosophie. Wie lassen sich diese zwey Stellen vereinigen? —

---

# Inhalt.

## Erster Brief.

Einleitung. . . . . . . . . . . . . . Seite 1.

## Zweyter Brief.

Kritik über zwey Abänderungen des Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincips. . . . . — 2.

## Dritter Brief.

Kritik über den Kantischen Begriff von der Freyheit. . . . . . . . . . . . . . — 5.

## Vierter Brief.

Kritik über den Wolffischen Begriff von der Vollkommenheit. . . . . . . . . . . — 12.

## Fünfter Brief.

Genauere Erörterung des Begriffs von der Vollkommenheit. . . . . . . . . . — 15.

## Sechster Brief.

Rangordnung der menschlichen Vollkommenheiten. . . . . . . . . . . . . . — 21.

## Siebenter Brief.

Von dem Wollastonischen Moralprincipe. . — 24.

## Achter Brief.

Von dem Vergnügen in Beziehung auf Sittlichkeit. Rangordnung der verschiedenen Arten von Vergnügen. Glückseligkeits-Princip. Kantische Widersprüche mit sich selbst. . . . . . . . . . . . . . . . — 29.

## Neunter Brief.

Warum das Princip der Glückseligkeit nicht das tauglichste Moralprincip ist. Kant bestreitet mehr das Princip der Glückseligkeit als das der Vollkommenheit. Kritik über seinen schwankenden Begriff von der Vollkommenheit. . . . . . . . . . . — 40.

## Zehnter Brief.

Allgemeine Vergleichung des Kantischen Moralprincips mit dem Leibnitzisch-Wolfsischen. . . . . . . . . . . . . . . — 47.

## Elfter Brief.

Vorzügliche Brauchbarkeit des Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincips vor dem Kantischen

schen. Prüfung der Kantischen Beweise gegen den Selbstmord, und für die Pflichten, seine Naturanlage zu cultiviren, und Nothleidenden beyzustehen. . . . . . . — 51.

## Zwölfter Brief.

Mangelhaftigkeit des Kantischen Moralprincips in Ansehung der Pflichten gegen uns selbst. Kantische Widersprüche. . . . — 59.

## Dreyzehnter Brief.

Prüfung der Kantischen Beweise von der Pflichtwidrigkeit der unnatürlichen Laster. — 66.

## Vierzehnter Brief.

Prüfung des Kantischen Beweises von der Pflicht der Mäßigkeit. . . . . . . — 72.

## Funfzehnter Brief

Prüfung der Kantischen Beweise von der Pflichtwidrigkeit der Unwahrheit und Lüge, des Geizes, der Kriecherey. Kritik über eine sonderbare Stelle in der Kantischen Tugendlehre. . . . . . . . . — 78.

## Sechzehnter Brief.

Kritik über die Kantische Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene. Von der Subsumtion der Handlungen unter das Sittengesetz, als einem wesentlichen Stücke von dem, was man

eine Pflicht nennt. Fehlerhafte Trennung, die Hr. Kant in dieser Hinsicht macht. . — 84.

Siebzehnter Brief.

Allgemeine Anmerkung über die Kantischen Beweise in der Moral. . . . . . . — 96.

Achtzehnter Brief.

Unvollständigkeit der Kantischen Tugendlehre in Ansehung der Pflichren gegen sich selbst. — 98.

Neunzehnter Brief.

Herleitung der Pflichten gegen Andere aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe. — 102.

Zwanzigster Brief.

Prüfung der Kantischen Beweise für die Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit, und der Theilnahme. Herleitung dieser Pflichten aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe. Kantische Inconsequenzen. . . . . . . . . . . . . . — 110.

Ein und zwanzigster Brief.

Prüfung der Kantischen Beweise von der Pflichtwidrigkeit des Hochmuths, des Afterredens, und der Verhöhnung. Beweise aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe. Kantische Willkührlichkeit in Bestimmung der Begriffe von Untugend und Laster.. . . . . . . . . . . . . . — 118.

## Zwey und zwanzigster Brief.

Unvollständigkeit der Kantischen Moral in Ansehung der Pflichten gegen Andere. Kritik über die Weglassung der Rechtspflichten. — 130.

## Drey und zwanzigster Brief.

Ueber die Kantische Omission der Pflichten gegen Gott. Kritik über den Kantischen Begriff von einer unbegreiflichen göttlichen Strafgerechtigkeit. . . . . . . . . . — 136.

## Vier und zwanzigster Brief.

Ueber die moralischen Triebfedern. Wolffische und Kantische Lehre davon. . . . . . . — 142.

## Fünf und zwanzigster Brief.

Fortsetzung. Kantische Inconsequenz in Ansehung der Lehre von der Glückseligkeit. Auffallender Widerspruch. . . . . . — 146.

## Sechs und zwanzigster Brief.

Fortsetzung der Lehre von den moralischen Triebfedern. Eintheilung dieser Triebfedern. . . . . . . . . . . . . . . . — 161.

## Sieben und zwanzigster Brief.

Erörterung des Begriffs der Verbindlichkeit (obligatio). . . . . . . . . . . . — 174.

Acht und zwanzigster Brief.

Kritik über den Kantischen Begriff von der Pflicht. Untersuchung, in wie fern auch das sinnliche Vergnügen Pflicht seyn könne. — 178.

Neun und zwanzigster Brief.

Kritik über die Kantischen (nicht = erklärten) directen und indirecten Pflichten. Erklärung derselben. . . . . . . . . . — 190.

Dreyßigster Brief.

Von der Subordination der Pflichten. . . — 194.

Ein und dreyßigster Brief.

Von dem höchsten Gute. Kritik über den Kantischen Begriff davon. . . . . . — 202.

# Erster Brief.

Mein Freund.

Sie haben recht: die Abhandlung des seligen Garve über die verschiedenen Principe der Sittlichkeit vom Aristoteles an, bis auf unsre Zeiten, die seiner Uebersetzung der Ethik des Aristoteles vorangeht, ist ein schätzbarer Nachlaß dieses verewigten Weisen. Es ist schon an sich interessant, die mannichfaltigen Versuche, welche die berühmtesten Philosophen älterer und neuerer Zeiten gemacht haben, die wahren Principien der Moral aufzufinden, zusammengestellt zu sehen: aber noch interessanter ist es zu bemerken, wie diese Männer, bey aller scheinbaren Verschiedenheit ihrer Grundsätze, doch größtentheils auf dieselben Resultate gekommen sind; woraus sich zum voraus vermuthen läßt, daß diese Principien selbst nicht so verschieden seyn müssen, als sie es dem ersten Anblicke nach scheinen. Dieses findet sich auch wirklich bei einer etwas genauern Prüfung derselben. Ein Princip ist nur allgemeiner als das andere: eines löset sich in das andere auf, oder läßt sich daraus herleiten. Alle aber (und dieß ist vielleicht das merkwürdigste bey der ganzen Abhandlung) haben ihre vortheilhafte und ihre schwache Seite. Das eine ist in der Theorie, das andere in der Ausübung besser. Aus dem einen lassen sich die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, sehr leicht und natürlich, die

Pflichten gegen Andere aber, schwer und etwas gezwungen herleiten. Bey einem andern hingegen ist es umgekehrt.

Diese Bemerkungen treffen das Kantische Moralprincip eben so gut, ja vielleicht mehr, als jedes andere: daher es mir unbegreiflich ist, wie Hr. Kant und seine Anhänger solches für das einzig-wahre haben erklären, und alle andere dagegen als untauglich herabwürdigen und verwerfen können. Vielleicht läßt sich dieses am besten durch eine etwas ausführliche Vergleichung des Kantischen Moralprincips mit einem andern zeigen. Ich werde hiezu das Leibnitzisch-Wolffische wählen, welches Garve selbst für das wahre erklärt, und mit einigen Veränderungen zu dem seinigen gemacht hat. Vielleicht gelingt es mir, Sie zu überzeugen, daß das Neueste in der Philosophie nicht gerade das Beste ist, und daß man wenigstens das Neue mit dem Alten vergleichen muß, um den Wehrt des Erstern richtig beurtheilen zu können.

Uebrigens wird es hie und da etwas gegen Wolff, und selbst auch gegen Garve zu erinnern geben. Leben Sie wohl.

## Zweyter Brief.

Mein Freund.

Sie wissen; Wolff drückt sein Moralprincip folgendermaßen aus:

> Thue, was dich und deinen Zustand vollkommener macht, (und unterlaß, was dich und deinen Zustand unvollkommener macht.)

oder:

Suche dich so vollkommen zu machen, als dir möglich ist.

oder:

Befördere deine Vollkommenheit nach allen deinen Kräften.

Diese und andere dergleichen Formeln laufen auf Eines hinaus.

Der gegen das Wolffische Moralprincip gemachte Einwurf, daß der Mensch dadurch gar zu leicht verleitet werde, selbstsüchtig und eigennützig zu handeln, hat in neuern Zeiten zu zwey Abänderungen desselben Anlaß gegeben, wovon die eine in der Verallgemeinerung des Princips, die andere in einem wesentlichen Zusatze besteht: durch beydes sollte der vermeynten Unzulänglichkeit oder Mangelhaftigkeit desselben abgeholfen werden.

Das verallgemeinerte Wolffische Moralprincip lautet so:

Suche, oder wirke Vollkommenheit (überhaupt.)

Das durch einen Zusatz modificirte Princip ist:

Befördere deine und fremde Vollkommenheit.

Nicht nur der erwähnte Einwurf, sondern auch mein Hang zum Generalisiren bestimmten mich ehemals, die erste Formel zu wählen, und einen Versuch zu machen, ein Moralsystem darauf zu bauen. Ich fand aber bald, daß das Princip durch diese seine große Allgemeinheic nicht nur vieles von seiner Evidenz verlieren, sondern auch in der Anwendung nicht mehr so leicht, mithin praktisch nicht mehr so brauchbar seyn würde. Denn jeder Mensch wird dem Moralisten gern eingestehen, daß es Pflicht für ihn ist, seine eigene Vollkommenheit zu

befördern: aber man sage ihm, daß er Vollkommenheit überhaupt bewirken soll; so wird er stutzen, und fragen, was ihn denn die Vollkommenheit überhaupt angehe, und ob er schuldig sey, die Chinesen, oder gar die Einwohner im Monde vollkommener zu machen. — Ein Moralprincip soll aber so beschaffen seyn, daß es nicht leicht von irgend jemanden in Zweifel gezogen werden kann.

Die Hauptschwierigkeit aber kommt in der Praxis vor: denn nach diesem Principe müßte ich bey jeder meiner freyen Handlungen auf das ganze menschliche Geschlecht, oder gar auf das Universum Rücksicht nehmen, und berechnen, durch welche Handlungsart ich am meisten Vollkommenheit unter den Menschen, oder in dem Weltall hervorbringen würde. Das mag in gewissen Fällen von Nutzen, ja sogar nothwendig seyn: aber um die Menschen in ihren gewöhnlichen Handlungen zu leiten, ist ein solches Princip nicht tauglich: der Mensch wird dadurch gar zu leicht von sich abgezogen; oder, wenn dieses nicht geschehen soll, so muß er jedesmal bey der Ueberlegung, wodurch er am meisten Vollkommenheit bewirken werde, den Anfang mit der Betrachtung Seiner selbst machen, und so zum **Wolffischen** Moralprincipe zurückkehren.

Die zweyte Formel gefällt mir noch weniger. Sie ist nicht einfach genug: und Einfachheit ist doch ein Haupt-Erfoderniß bey einem Principe, worauf eine Theorie gebaut werden soll. Die bey der vorhergehenden Formel berührte praktische Schwierigkeit fällt hier noch mehr auf. Warum soll ich, ist doch eine natürliche Frage, neben meiner Vollkommenheit, auch fremde Vollkommenheit befördern? und wenn meine Vollkommenheit mit der eines andern streitet, (welches doch oft der Fall seyn

wird) wie soll ich alsdann handeln? Diese Frage tritt zwar auch bey dem Wolffischen Moralprincipe in der Folge ein; und sie muß in jedem Moralsysteme aufgelöst werden: aber sie muß sich doch nicht gleich an der Schwelle des Lehrgebäudes darbieten, und in das Princip selbst nicht eingeflochten seyn.

Wir bleiben also bey dem Leibnitz-Wolffischen Moralprincipe, das für jedermann einleuchtend, und zur Praxis am tauglichsten ist. Zwar werden sich in der Folge auch bey diesem Principe, wie bey jedem andern, einige Schwierigkeiten hervorthun: ich hoffe aber, sie sollen nicht unauflöslich seyn. Leben Sie wohl.

## Dritter Brief.

Mein Freund.

Ehe ich zu einer weitern Erörterung des Wolffischen Moralprincips schreite, muß ich zuvor etwas von der Freyheit sagen.

Daß von Moralität und von Moral keine Frage seyn könnte, wenn der Mensch nicht frey wäre, versteht sich von selbst. Die bisherige Methode war nun, in der theoretischen Philosophie die menschliche Freyheit zu beweisen, um sie in der praktischen als bewiesen voraussetzen zu können. Diese Methode ist auch ganz natürlich; denn wenn ich einem Menschen sage: du sollst dieß oder jenes thun; so setze ich offenbar voraus, daß er ein freyes Wesen ist, und er muß sich selbst als ein solches Wesen anerkennen, wenn er mir Gehör geben soll; Ist ihm seine Freyheit problematisch, oder leugnet er sie sogar; so wird er mir kaltblütig antworten:

„ich bin nicht schuldig, dem Gesetze, das du mir vorschreibst, zu gehorchen, weil solches nicht in meiner Gewalt steht; ich soll nicht, weil ich nicht kann.“

Hr. Kant hat aber, wie Sie wissen, die Lehre von der Freyheit, wie so vieles andere in der Philosophie, umgekehrt. Nach ihm läßt sich die Freyheit in der theoretischen Philosophie schlechterdings nicht beweisen, und alle Beweise, welche die berühmtesten Philosophen davon gegeben haben, sind, mit kritischen Augen betrachtet, nichts als Trugschlüsse. Auf die Erfahrung darf man sich ohnehin nicht berufen.

Dagegen ist, nach Kanten, der moralische Beweis von der Freyheit desto bündiger. Das Sittengesetz gebietet nämlich unbedingt. Es sagt: du sollst; und was man soll, das muß man können. Das Sittengesetz würde nicht gültig seyn, wenn der Mensch nicht frey wäre. Die Freyheit wird also in der Kantischen Philosophie nicht bewiesen, sondern postulirt.

Daß nun das Sittengesetz nicht allgemein und unbedingt nothwendig seyn würde, wenn der Mensch nicht frey wäre, darin hat Hr. Kant vollkommen recht, und wir stimmen hierin mit ihm überein. Aber was gewinnt er dadurch gegen einen Gegner, der die Freyheit im Ernste leugnet oder bezweielt? Ein solcher Gegner wird aus dem hypothetischen Obersatze:

„Wenn der Mensch nicht frey ist; so ist das Sittengesetz nicht allgemein und unbedingt-nothwendig,“

einen ganz andern Schluß herausspinnen; und anstatt mit Kanten zu subsumiren:

Nun ist das Sittengesetz allgemein und unbedingt-nothwendig,

wird er subsumiren:

Nun ist der Mensch nicht frey;

woraus sich denn der Schlußsatz ergiebt:

Folglich ist ein allgemeines und unbedingt-nothwendiges Sittengesetz ein Hirngespinnst.

Wie will Hr. Kant einen solchen Gegner widerlegen? Offenbar muß er seinen Untersatz umstoßen, d. i. er muß ihm die Realität der Freyheit, und zwar unabhängig von der Moral, mithin aus theoretischen Gründen beweisen, wenn er sie nicht bittweise und ohne allen Grund annehmen will. Und so kommen wir zu der alten Methode zurück. — So schlecht steht es um die neue Kantische Theorie von der Freyheit, wenn man anders ein so grundloses Raisonnement eine Theorie nennen kann! Es ist wahrlich nicht die Gründlichkeit der so genannten kritischen Philosophie, die ihr so viel Eingang in gewisse Köpfe verschafft hat, sondern das Umkehren der bisherigen Vorstellungsart, das durch seine Neuheit frappirte, und die feinen dialektischen Wendungen, wodurch Hr. Kant seinen neuen, aber grundlosen Ideen-Verknüpfungen einen Anstrich von Wahrheit zu geben wußte.

Hr. Kant will aber durch diese Art zu argumentiren, nicht nur die Freyheit, wie sie sich beym Menschen denken läßt, sondern eine absolute Freyheit beweisen. Denn, sagt er, das Sittengesetz gebietet unbedingt: es muß also ganz von dem Menschen abhängen, ob er eine Handlung thun oder unterlassen will. Er muß durch keine Gründe, (weder innere, noch äußere) dazu bestimmt werden; d. i. er muß eine ganz unabhängige, absolute Freyheit haben. Mit einer solchen Freyheit muß man ihn wenigstens denken.

Allein eine absolute menschliche Freyheit läßt sich auch nicht gedenken, weil sie ein Unding ist. Ein Mensch mit einer absoluten Freyheit würde nicht Mensch, sondern Gott seyn, welche zwey Begriffe sich doch wohl nicht vereinigen lassen. Es folgt also gar nicht: „weil das Sittengesetz unbedingt gebietet; so muß derjenige, dem das Gebot gilt, eine absolute Freyheit haben." Denn was kann der Sinn dieses unbedingten Gebots seyn, wenn es kein unvernünftiges Gebot seyn soll? Doch wohl kein anderer, als: „Bestrebe dich aus allen deinen Kräften, dem Sittengesetze Genüge zu thun." Ein solches Gebot kann aber auch einem vernünftigen Wesen gegeben werden, das eine eingeschränkte Freyheit hat, und mit einer eingeschränkten Freyheit gedacht wird: denn ein solches Wesen hat doch immer Selbstthätigkeit; oder man müßte behaupten, daß es zwischer gänzlicher Passivität und absoluter Activität kein Mittel gebe. Hr. Kant verwechselt zwey Dinge, die sehr verschieden sind. Es ist offenbar ein anderes: absolut frey seyn; und ein anderes: sich dem Ideal der absoluten Freyheit beständig nähern. Das letztere wird allerdings von dem Sittengesetze, und zwar mit Recht, als möglich vorausgesetzt, weil der Mensch nicht nur ein sinnliches, sondern zugleich ein vernünftiges und perfectibles Wesen ist. Aber das Erstere, daß nämlich der Mensch eine absolute Freyheit habe, wird nicht vorausgesetzt, weil kein vernünftiger Gesetzgeber etwas unmögliches fordert. — Ich weiß wohl, daß man diese zweyerley Ausdrücke nicht immer so genau unterscheidet; und die Vermengung derselben kann in vielen Fällen unschädlich seyn. Aber wenn es auf die Festsetzung der Principien einer Wissenschaft

ankommt; so ist die größte Genauigkeit und Präcision in den Begriffen und Ausdrücken nöthig; sonst wird das Fundament schief angelegt, wodurch das ganze System schief und baufällig wird. Diese Schiefe und Baufälligkeit zeigt sich in der Folge auffallend genug: aber wer das Fundament nicht genau genug geprüft hat, weiß nicht, woher sie kommt. Wenn vollends das System mit vieler dialektischer Kunst aufgeführt ist; so kann es auch gute Köpfe täuschen. —

Hr. Kant behauptet, daß die Freyheit keine Grade habe. Dieß ist *a priori* und *a posteriori* unrichtig: denn Freyheit ist eine Art von Selbstthätigkeit, die aber bey dem Menschen Schranken, d. i. (weil sie eine Qualität ist,) Grade hat. Nun sind die Schranken eines Dings veränderlich; sie können verengt oder erweitert werden. Mithin ist die Freyheit verschiedener Grade fähig. Dieß ist auch der Erfahrung gemäß. Das Kind ist offenbar nicht in dem Grade frey, wie der Jüngling, und der Jüngling nicht wie der ausgebildete Mann. Unter den Menschen ist überhaupt in Ansehung der Freyheit ein großer Unterschied. Welch ein Abstand von dem Stoischen Weisen, von welchem Horaz sagt:

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ;

und zwischen dem Furchtsamen, der bey jedem Ungewitter zittert! — Das Freyheitsvermögen ist freylich bey allen Menschen einerley: allein das Vernunftvermögen ist auch bey allen Menschen dasselbe: und doch sagen wir, daß ein Mensch vernünftiger sey als der andere, und sagen damit etwas sehr wahres.

Nach unserer Theorie sagt also das Sittengesetz dem Menschen nicht: sey absolut vollkommen; auch legt es ihm keine absolute Freyheit bey; das Erstere hieße etwas unmögliches fordern, und das Zweyte etwas unwahres voraussetzen: sondern es fordert bloß, daß der Mensch sich aus allen seinen Kräften bestreben soll, sich immer vollkommener zu machen. Dieses ist gar wohl möglich, denn dazu ist auch eine eingeschränkte, aber einer Erhöhung fähige Freyheit hinreichend, die dem Menschen aus guten theoretischen Gründen nicht kann abgesprochen werden.

Sie kennen die Schwierigkeit, die sich Garve bei der Lehre von der Freyheit gemacht hat. Sie läuft darauf hinaus, daß die Seele zu allen ihren Vorstellungen und Handlungen, entweder mittelbar oder unmittelbar, durch Eindrücke von außen bestimmt werde, und sich anfangs bloß passiv dabey verhalte; von welcher Passivität sie sich nicht mehr losmachen könne. —. Ich will zugeben, daß am Ende alle unsere Vorstellungen, selbst die intellectuellsten, sich in Empfindungen auflösen, die durch Eindrücke von außen bewirkt worden sind, (welches sich auch nach der Leibnitzischen Theorie von dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß, in einem gewissen Verstande sagen läßt.) Allein daraus folgt keineswegs, daß bey dem Menschen keine wahre Freyheit Statt finde. Denn da die Seele ein Wesen ist, das ein Princip der Thätigkeit in sich selbst hat; so muß sie schon die ersten Eindrücke, welche die äußern Gegenstände auf sie machten, selbstthätig aufgenommen haben. Die äußern Gegenstände wirkten auf sie: aber sie nahm diese Einwirkung nicht wie das Stück Wachs, bloß leidend, sondern mit einer Art von Rückwirkung,

auf. In dieser Rückwirkung, oder um es allgemeiner auszudrücken, in dieser Selbstthätigkeit (Spontaneität), der Grad derselben mag anfangs noch so gering seyn, liegt schon der Keim der menschlichen Freyheit, der nur bis zu einer gewissen Größe entwickelt werden darf, um bemerkbar zu seyn. Er wird aber bemerkbar, wenn die Seele zum Bewußtseyn, zur Apperception, und zu deutlichen Begriffen gelangt, und Urtheile und Schlüsse formirt; denn bey diesen Operationen beweiset sie immer eine größere Selbstthätigkeit, und Unabhängigkeit von den Objecten, deren ursprünglicher Einfluß auf sie, nun wenig, und praktisch gar nicht mehr, in Berechnung kommt. — Diese Theorie ist möglich; und die Erfahrung ist ihr nicht nur nicht entgegen, sondern sie stimmt auf das vollkommenste mit ihr überein.

Nach dieser Theorie von der Freyheit können auch dem Menschen diejenigen Handlungen, die er wissend und wollend begangen hat, zugerechnet werden. Aber freylich wird die Imputabilität, so wie die Freyheit, ihre Grade haben. So ist es auch wirklich. Der Richter imputirt dem Schuldigen sein Vergehen mehr oder weniger, je nachdem er mit mehr oder minder Freyheit dabey gehandelt hat. Sie kennen den Unterschied zwischen *culpa* und *dolus*; und die noch feinern Unterschiede zwischen *culpa lata*, *levis*, und *levissima*; wornach auch die Strafe des Delinquenten bestimmt wird. Leben Sie wohl.

## Vierter Brief.

Mein Freund.

In dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe ist der Begriff der Vollkommenheit der Hauptbegriff, der genau bestimmt werden muß; sonst ist das Princip schwankend, und zur Theorie, wie zur Praxis, unnütz. Sie kennen die Wolffische Definition von der Vollkommenheit, nach welcher dieselbe die Uebereinstimmung des Mannichfaltigen in Einem ist; Sie wissen aber auch, was man für einen Einwurf dagegen gemacht hat, und noch macht. Können nicht, sagt man, die Handlungen des größten Bösewichts zu einem gewissen Zwecke, z. B. zur Ermordung, Beraubung, Unterdrückung eines Andern sehr gut übereinstimmen? Gibt es nicht Herrsch- und Habsüchtige, die ihren Plan sehr gut anzülegen, und die Mittel, zu ihrem Zwecke zu gelangen, sehr systematisch zu ordnen wissen? Und doch wird niemand solchen Menschen eine moralische Vollkommenheit beylegen.

Die Wolffische Schule hat diesen Einwurf zu beantworten, und zu zeigen gesucht, daß zwischen den Handlungen eines Räubers, eines Ehrgeizigen, eines Habsüchtigen, eines Wollüstigen u. s. w. wenn sie genau und in ihrem ganzen Umfange betrachtet werden, keine wahre Uebereinstimmung in Einem Statt findet, daß vielmehr die Handlungen eines solchen Menschen, wenn man sie eine gewisse Strecke weit verfolgt, einander widersprechen, und daß wenigstens der letzte Zweck des Menschen dadurch verfehlt wird. So wenig man, könnte die Wolffische Schule sagen, eine Verkettung irriger Sätze eine Uebereinstimmung des

Mannichfaltigen in Einem nennen kann; so wenig wird man von dem Leben eines Lasterhaften, wenn auch alle seine Handlungen zur Erreichung eines gewissen partialen Zwecks verkettet seyn sollten, sagen können, daß eine durchgängige Uebereinstimmung unter denselben Statt finde.

Nun will ich zwar nicht leugnen, daß auf solche Art der Wolffische Begriff von der Vollkommenheit, (gewiß einer der fruchtbarsten in der Philosophie,) sich noch wohl retten, und gegen alle Einwürfe vertheidigen läßt: wenigstens hat mir die Erfahrung noch keinen Lasterhaften gezeigt, der nicht mit sich selbst in beständigem Widerspruche gewesen wäre, ohne daß ich nöthig gehabt hätte, auf sein Ende zu sehen. Indessen muß doch der Begriff irgend etwas unbestimmtes und mangelhaftes an sich haben, da der Einwurf immer wiederholt, und von eben so scharfsinnigen als unpartheyischen Philosophen, entweder direct oder indirect (durch Abänderung des Begriffes selbst) gemacht worden ist. Ersteres ist von Garven, und letzteres von Plattnern geschehen *). Wenn übrigens Garve den Wolffischen Begriff der Vollkommenheit zugleich Leibnitzen beilegt **), so glaube ich, daß er sich hierin irrt; wenigstens erinnere ich mich nicht, weder in der Theodicee, noch in sonst einem Leibnitzischen Werke gefunden zu haben, daß Leibnitz die Vollkommenheit durch die Uebereinstimmung des Mannichfaltigen in Einem oder zu Einem definirt. Leibnitzen ist Vollkommenheit nichts anders als Realität; welches der alte,

*) S. Plattners Philos. Aphorismen. §. 898. neue Ausg. und Garvens Uebersetzung der Ethik des Aristotelee. S. 178. ff.

**) S. Ebendas. S. 180.

und nach meinem Urtheile richtige Begriff von der Vollkommenheit ist: wie ich nun weiter zeigen will.

Wir unterscheiden in einem Dinge sehr gut das, was es hat, und das, was es nicht hat, oder das Positive und das Negative an ihm: mit einem Worte, Realität und Mangel. Diese Begriffe sind so einfach, daß sie zwar auf verschiedene Art ausgedrückt, aber nicht definirt werden können; welches ihrer Klarheit nichts schadet, und ihnen zu keinem Vorwurfe gereichen kann, da wir bey Aufsuchung der höchsten Principien der menschlichen Erkenntniß, nothwendig endlich auf einfache Begriffe kommen müssen, die selbst für den Verstand unauflöslich sind. Sie beleuchten sich aber wechselsweise durch ihren Contrast, und wer etwa Mühe hätte sich einen Begriff von der Realität zu machen, dürfte sich nur den Mangel denken. Jedermann versteht doch, wenn man von Jemanden sagt, es fehle oder mangle ihm dieß oder jenes.

Zum Beweise, daß dieses der Leibnitzische Begriff der Vollkommenheit ist, führe ich nur folgende Stelle aus der Theodicee an *). „La perfection eſt *poſitive;* c'eſt une *réalité* abſolue: le défaut eſt *privatif;* il vient de la *limitation*, et tend à des privations nouvelles. Ainſi c'eſt un dicton auſſi véritable que vieux: *bonum ex cauſa integra; malum ex quolibet defectu;* comme auſſi celui qui porte: *malum cauſam habet non efficientem, ſed deficientem.*" Ich könnte noch mehrere Stellen aus der Theodicee anführen, woraus erhellet, daß Leibnitzen die Vollkommenheit nichts anders als das Positive oder die Realität, und die Unvollkommenheit die Privation oder der

*) *Eſſai de Théod.* 2de Edit. Amsterd 1719. §. 33. p. 146.

Mangel war: ich bemerke aber nur noch, daß da der Wolffische Begriff von der Vollkommenheit in der Lehre von der besten Welt von so großer Brauchbarkeit ist, Leibnitz solche doch in seiner Theodicee nicht zum Grunde legte. Bilfinger thut dieß in seinem Tractate *de origine et permissione mali* *): aber er kommt doch in der Folge, wenn er den Begriff des Bösen bestimmt, zu dem alten Begriffe von der Vollkommenheit zurück, und sucht beyde mit einander zu vereinigen; welches sich auch wohl thun läßt. Leben Sie wohl.

## Fünfter Brief.

Mein Freund.

Sie fragen mich, was ich denn mit einem so magern Begriffe, dergleichen der von der Realität ist, in der Moral leisten werde. Diese Frage bringt mir eine Stelle aus der Jenaischen Literaturzeitung ins Gedächtniß, worin die Brauchbarkeit des Begriffs der Realität in der Moral gleichfalls bezweifelt wird. „Wie unbestimmt, heißt es daselbst *), und zweydeutig ist das Wort: Realität „einer Person! — Wird die Realität eines Menschen vermindert, wenn ich ihn verhindere, seinen „Arm zu bewegen, oder, wenn ich ihm eine „Ohrfeige gebe, oder auch, wenn ich ihn seines Eigenthums beraube?“ — Ein Recensent, der solche Fragen macht, muß freylich einen sehr unbestimmten, oder gar keinen Begriff von der Realität haben. Freyheit, sie bestehe nun im Denken, Wollen oder Handeln, ist doch wohl etwas

*) S. 78. **) J. 1798. Nr. 332. S. 304.

positives, mithin eine Realität; und Einschränkung derselben ist Mangel. Folglich vermindere ich allerdings die Realität eines Menschen, (wenigstens auf einige Zeit,) wenn ich ihn verhindere, seinen Arm zu bewegen; (es versteht sich, daß dieses kein Mittel ist, eine größere Unvollkommenheit zu verhindern.) Was aber die Ohrfeige betrifft; so wird es doch hoffentlich keines weitläuftigen Beweises bedürfen, daß, wenn auch kein körperlicher Schmerz dadurch verursacht wird, doch eine solche willkührliche, gewaltsame, verächtliche und feindselige Behandlung, und die Furcht, daß sie wiederholt werden möchte, den Zustand eines Menschen sehr verschlimmert; so wie Freyheit, Unabhängigkeit, Achtung von Seiten unserer Nebenmenschen, Freundschaft und Friede mit denselben, ohne Zweifel Realitäten unsers innern und äußern Zustandes sind. Seneca sagt: „invenias servum, qui flagellis quam *colaphis* cædi malit“: ein solcher Sklave würde, ohne ein Metaphysiker zu seyn, dem Recensenten auf seine Frage sehr gut geantwortet haben. — Eben so ist Eigenthum eine Realität, Beraubung des Eigenthums hingegen Mangel, und Unvollkommenheit in dem äußern Zustande des Menschen, der auch zu seinen Bestimmungen gehört. Das alles ist wenigstens für mich klar. Einfach sind freylich, wie ich bereits bemerkt habe, die Begriffe von Realität und Mangel; aber mager sind sie deswegen nicht, sonst müßten noch sehr viele andere Begriffe in der Philosophie, und selbst die Grundbegriffe in der Geometrie mager genannt werden, die es doch gewiß nicht sind.

Es besteht aber, nach meinem Urtheile, die Brauchbarkeit dieses Begriffs hauptsächlich darin,

daß sich durch ihn in den meisten Fällen sehr leicht bestimmen läßt, was eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in uns und unserm Zustande sey; wovon ich einige Beyspiele geben will.

Warum sind Leben, Bewußtseyn, Kraft, Thätigkeit u. s. w. Vollkommenheiten; Leblosigkeit, Nichtbewußtseyn, Schwäche, Unthätigkeit hingegen Unvollkommenheiten? Antwort: Leben, Bewußtseyn, Kraft, Thätigkeit sind offenbar positive Bestimmungen eines Dinges; es wird dadurch etwas in dem Dinge gesetzt: Leblosigkeit, Nichtbewußtseyn, Schwäche, Unthätigkeit hingegen sind Mängel; es wird dadurch etwas von einem Dinge verneint. Dem todten Körper fehlt das Leben; dem Steine fehlt das Bewußtseyn; dem Kinde fehlt die Stärke des Mannes; dem Trägen fehlt die Thätigkeit. Die Pflanze ist vollkommner als das Mineral; das Thier vollkommner als die Pflanze; der Mensch vollkommner als das Thier: denn die Pflanze hat eine Realität (die Organisation) weiter als das Mineral; das Thier eine Realität (die Empfindung und fortschreitende Bewegung) weiter als die Pflanze; der Mensch eine Realität (Denkkraft, Freyheit) weiter als das Thier. Diese Realitäten haben zwar wieder ihre Einschränkungen, weil sie Realitäten endlicher Wesen sind: man betrachtet sie aber hier bloß nach dem was positiv daran ist. Uebrigens müssen wir uns bey der Beurtheilung, ob etwas eine Realität oder ein Mangel sey, nicht durch die Sprache irre führen lassen. Ein Begriff kann, dem Ausdrucke nach, negativ scheinen, an sich aber positiv seyn. So ist die Unerschrockenheit etwas positives, mithin eine Realität: und eben so ist die Unendlichkeit (wie schon

DesCartes bemerkt hat) eine Realität, Endlichkeit hingegen Einschränkung und Mangel; denn bey dem Begriffe der Endlichkeit werden die Schranken weggelassen, wodurch etwas Positives gedacht wird.

Um nun aber dem Begriffe der Realität seine ganze Brauchbarkeit und eine leichtere Anwendbarkeit in der Moral zu verschaffen, müssen wir bemerken, daß die Realität in den Dingen einer verschiedenen Größe fähig ist. Die Realitäten können nämlich dem Umfange, der Dauer, und dem Grade nach (extensione, protensione, intensione) von einander verschieden seyn: d. i. es können mehrere Realitäten in einem Dinge vereiniget seyn; eine Realität kann länger dauern als eine andre, ob sie gleich wesentlich dieselbe ist; und eine Realität kann von einem niedern Grade auf einen höhern steigen. In diesen drey Fällen wird die Vollkommenheit eines Dings größer seyn. Beyspiele werden dieses erläutern.

In dem Menschen sind ungleich mehr Realitäten vereiniget, als in dem leblosen Stoffe; denn er hat einen organischen Körper, Bewegungskraft, Empfindung, Vernunft und Willen: lauter Realitäten, die dem rohen Stoffe fehlen. Die Vollkommenheit des Menschen ist also dem Umfange oder der Ausdehnung nach größer als die des rohen Stoffes. — Thätigkeit ist ohne Zweifel eine Realität: aber eine Thätigkeit kann länger dauern, als eine andere. Der eine Mensch kann länger empfinden, länger imaginiren, länger denken, ohne zu ermüden, als ein anderer: der erstere hat also in Ansehung der Dauer eine größere Realität, als der andere. Endlich können körperliche Stärke, Imagination, Denkkraft,

Wille u. s. w. dem Grade nach verschieden seyn. Der Mann hebt mit leichter Mühe eine Centnerlast auf, das Kind mit vieler Anstrengung nur die Last von einigen Pfunden. Die Auflösung eines geometrischen Problems, das für einen Anfänger in der Geometrie unauflöslich ist, ist für den großen Mathematiker ein Spiel. Der Wille, der bey dem einen Menschen so schwach und wankend ist wie ein Rohr, hat bey dem andern eine unerschütterliche Festigkeit. — Noch ein, wie ich glaube, treffendes Beyspiel, um den graduellen Unterschied der Realitäten zu zeigen. Unsere Seelenvermögen sind ohne Zweifel Realitäten, denn es wird dadurch etwas in der Seele gesetzt. Aber Vermögen (facultas) ist noch kein Actus, und Actus ist noch keine Fertigkeit. Gleichwohl entwickelt sich aus dem Vermögen der Actus oder die Kraftäußerung, und aus wiederholten Kraftäußerungen erwächst die Fertigkeit. Vermögen, Actus und Fertigkeit sind also Realitäten, die dem Grade nach verschieden sind.

Keine Realität kann als solche, einer andern Realität widersprechen oder sie aufheben: wenn aber mehrere Realitäten in einem Dinge vereiniget sind; so werden sie alle mit einander zu einem gemeinschaftlichen Resultate übereinstimmen, welches wiederum etwas reelles seyn wird. Hier stoßen wir auf den Wolffischen Begriff von der Vollkommenheit, die eigentlich nur die extensive Realität ist, (auf die sich vielleicht die zwey andern Arten von Realität durch eine Fiction bringen ließen. — ) Drückt man den Wolffischen Begriff so aus; so verlieren die oben berührten Einwürfe dagegen ihr Gewicht: denn es wird sich leicht zeigen lassen, wie wenig Realität in dem Leben eines Ehrgeizigen,

eines Wollüstigen, überhaupt eines lasterhaften Menschen ist, und mit wie vielen Mängeln selbst die Realitäten, die er etwa besitzt, behaftet sind; so daß das Resultat, welches sich am Ende aus seinen Handlungen ergiebt, eine überwiegende Unvollkommenheit für ihn und seinen Zustand seyn muß.

Ich habe gesagt, daß keine Realität als solche, einer andern Realität widersprechen oder sie aufheben könne. Hr. Kant hat, so viel ich mich erinnere, diesen Satz in einer seiner Schriften geleugnet, und, um seine Allgemeinheit durch eine Instanz umzustoßen, das Beyspiel zweyer, in entgegengesetzten Richtungen einander begegnenden Körper angeführt, deren Geschwindigkeit durch den Stoß vernichtet, oder doch vermindert wird. Ohne mich hier in die verschiedenen Theorieen von dem Stoffe der Körper einzulassen, wovon vielleicht die Leibnitzische eine ganz leichte Beantwortung dieses Einwurfes an die Hand geben dürfte, bemerke ich bloß, daß in diesem Falle der Widerstreit der Bewegungen nicht von der bewegenden Kraft, insofern sie etwas positives ist, sondern von ihren Schranken herkommt. Denn nur deswegen heben sich die Bewegungen zweyer solchen Körper auf, oder vermindert eine die andere, weil sie eine bestimmte Richtung, und einen bestimmten Grad von Geschwindigkeit haben: eine bestimmte Richtung, und ein bestimmter Grad von Geschwindigkeit aber gehören zu den Schranken der bewegenden Kraft. Hr. Kant muß übrigens, um consequent zu seyn, den Satz, daß Realitäten einander widerstreiten können, bloß auf die Realitas phænomenon einschränken; sonst müßte er selbst den Begriff des allerreelsten Wesens für undenkbar erklären, welches er doch, so viel

ich weiß, nicht thut. Doch der Schluß, daß Hr. Kant etwas nicht behauptet haben könne, weil er sonst inconsequent seyn würde, ist sehr unsicher. Leben Sie wohl.

## Sechster Brief.

Mein Freund,

Aus meinem vorhergehenden Briefe werden Sie schon schließen, daß es eine gewisse Rangordnung unter unsern Vollkommenheiten giebt, welche zu bestimmen, in der Moral von großer Wichtigkeit ist. Denn es ist klar, daß wenn wir vermöge des Sittengesetzes verbunden sind, nach der größtmöglichen Vollkommenheit zu streben, wir jedesmal die größere Vollkommenheit der geringern vorziehen sollen.

Es giebt Vollkommenheiten der Seele, Vollkommenheiten des Körpers, und Vollkommenheiten des äußern Zustandes. Schon unter diesen Vollkommenheiten findet eine Rangordnung Statt. Die Vollkommenheiten unsres äußern Zustandes kommen an Wehrt nicht denen unsers Körpers, und die unsers Körpers nicht denen unserer Seele gleich. Gesundheit hat offenbar einen größern Wehrt als Reichthum, und kein Mensch würde jenes Gut gegen dieses vertauschen. Verstand aber wird mit Recht der Gesundheit und dem Reichthume vorgezogen; und ein guter Wille oder eine gute moralische Gesinnung geht über alles. Der Grund hievon ist nicht schwer zu finden. Die Vollkommenheiten unsers Körpers gehen uns näher an (sunt bona magis *domestica*) als die unsers äußern Zu-

standes; und die Vollkommenheiten unserer Seele gehören noch mehr zu unserm Ich (sunt bona magis *intrinseca*) als die unsers Körpers. Auch in Ansehung der Abhängigkeit dieser Vollkommenheiten von einander ist ein großer Unterschied. Unsere körperlichen Vollkommenheiten und die unsers äußern Zustandes hängen mehr von den Vollkommenheiten unserer Seele ab, als diese von jenen; so genau übrigens das Band zwischen allen unsern Vollkommenheiten seyn mag.

Aber zwischen den Vollkommenheiten unserer Seele ist wieder ein Unterschied. Ohne uns hier in eine genaue Zergliederung der Seelenkräfte einzulassen (welches zu unserm gegenwärtigen Zwecke gar nicht nöthig ist;) halten wir uns bloß an den in der Philosophie allgemein anerkannten Unterschied zwischen dem obern und untern Erkenntniß- und Begehrungsvermögen. So schwer es auch seyn mag, alle Merkmale genau und ausführlich anzugeben, wodurch sich die obern Seelenvermögen von den untern unterscheiden; so giebt es doch ein gewisses bekanntes Unterscheidungs-Merkmal zwischen beyden, das zu unserm gegenwärtigen Zwecke hinreichend ist; nämlich die Selbstthätigkeit der Seele bey den obern, und ihre Passivität bey den untern Vermögen. Bey den Empfindungen, besonders den äußern, verhält sich die Seele leidend, wenigstens ist die Passivität der hervorstechende Zug in denselben. Bey den aus den Empfindungen unmittelbar entstehenden Vorstellungen, besonders wenn sie von der Einbildungskraft bearbeitet, und auf mannichfaltige Art combinirt werden, zeigt die Seele schon eine größere Selbstthätigkeit. Aber ihre Selbstthätigkeit ist offenbar noch größer, wenn sie allgemeine Begriffe

bildet, diese Begriffe zu Urtheilen verknüpft, aus diesen Urtheilen, nach den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens, andere Urtheile herleitet, und so von Erkenntniß zu Erkenntniß schreitet, von der man in einem gewissen Verstande sagen kann, daß sie die Schöpferinn davon ist. Am selbstthätigsten aber zeigt sie sich ohne Zweifel in ihren freyen Willensäußerungen: denn die Vernunft ist noch an die Gesetze des Denkens gebunden: der Wille aber, obwohl auch durch Gründe bestimmt, handelt doch jedesmal, wie es ihm beliebt. Vernunft und Wille sind also wegen der größten Selbstthätigkeit, welche die Seele im Denken und Wollen äußert, die größten Realitäten des Menschen.

Das obere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen hat auch deswegen eine größere Vollkommenheit als das untere, weil es die unmittelbare und nie versiegende Quelle neuer Realitäten ist. Ich sage: die unmittelbare; denn die Empfindung liefert uns zwar den Stoff der Erkenntniß: aber um diesen Stoff zu bearbeiten und eine Erkenntniß daraus zu bilden, dazu wird Verstand und Vernunft, und um Verstand und Vernunft in Thätigkeit zu setzen, dazu wird der Wille erfodert. Diese Quellen versiegen nicht, wenn auch unsere Empfindungen erschöpft sind. Nach Verfluß einer gewissen Anzahl von Lebensjahren kann der Mensch nichts anders thun, als seine gehabten Empfindungen wiederholen: aber Vernunft und Wille führen ihn immer auf neue Gegenstände. Während er sich in dem Kreise seiner Empfindungen beständig herumdreht, erweitert sich die Sphäre seiner Vernunft und seiner Willensthätigkeit ins Unendliche.

Der Mensch kann nicht immer und lange em-

pfinden; und einige Empfindungen ermüden ihn bald. Dagegen kann er ununterbrochen denken, wollen und handeln. Die Denkkraft und der Wille sind also auch in Ansehung der Dauer größere Realitäten als das Empfindungsvermögen.

Wenn wir aber Vernunft und Willen unterscheiden; so muß man nicht glauben, daß sie in der Moral von einander getrennt werden können: nein; hier sind sie unzertrennlich verbunden. Ohne den Willen würde es der Vernunft an dem ersten Anstoße (impulsus), und an der ausdaurenden Thätigkeit, und ohne die Vernunft dem Willen an der nöthigen Leitung fehlen; der letztere wird nicht stets das Beste wählen, d. i. kein guter Wille seyn. Wer Vernunft und Willen trennt, wer zwey Vernünfte erdichtet, eine theoretische und eine praktische, die nichts mit einander gemein haben sollen; der trennt Dinge, die nothwendig zusammen gehören, der spaltet die menschliche Natur. — Leben Sie wohl.

## Siebenter Brief.

Mein Freund.

Sie kennen das Wollastonische Moralprincip, in welchem die Wahrheit als das höchste Ziel unserer freyen Handlungen aufgestellt ist, und das ich so ausdrücken würde: „Bestrebe dich, in allen deinen (innern und äußern) Handlungen wahr zu seyn. Ich habe Wollastons Werk selbst nicht gelesen: aber ich begreife sehr wohl, wie man theils durch die Beobachtung und Reflexion über die menschlichen Handlungen, theils durch Nachdenken a priori auf ein solches Princip kommen kann.

Das Lasterhafte vieler Handlungen besteht, genau betrachtet, in nichts anderm als in einer gewissen Unwahrheit, und mancher Mensch ist bloß dadurch verächtlich, weil er ein unwahres Wesen ist. Nehmen Sie z. B. den Lügner. Wenn auch aus seinen Lügen kein Nachtheil für uns entsteht; so verachten wir ihn doch, und der Grund davon ist kein anderer, als weil seine Worte nicht mit seinen Gedanken und den Gegenständen übereinstimmen, d. i. weil er wissend und wollend die Unwahrheit sagt. Wie viel Böses würde unterbleiben, wenn die Menschen sich bestrebten, in ihren Gedanken, Reden und Handlungen stets wahr zu seyn! Der Betrug, jene Pest der bürgerlichen Gesellschaft, würde ganz wegfallen, und dagegen würde unter den Menschen nichts als Treue und Glauben im Handel und Wandel, und Redlichkeit in Haltung ihres Versprechens seyn.

Es fließt aber das Wollastonische Princip von selbst aus dem Leibnitzisch-Wolffischen, so daß es bloß als ein demselben untergeordneter Grundsatz kann angesehen werden. Wahrheit ist Uebereinstimmung; Unwahrheit ist Mißhelligkeit und Widerspruch. Nun kann, wie wir oben bemerkt haben, nur das Reelle und Positive in einem Dinge mit sich übereinstimmen, und Mißhelligkeit und Widerspruch kommt von Mangel und Einschränkung her. Wahrheit in einem Dinge ist also Vollkommenheit, Unwahrheit ist Unvollkommenheit. Das Moralprincip, das uns gebietet, nach unserer Vollkommenheit zu streben, und alle Unvollkommenheit zu vermeiden, gebietet uns also auch, stets wahr zu seyn, und uns vor aller Unwahrheit in unsern Gedanken, Reden und Handlungen zu hüten.

Sie wissen, wie hoch Hr. Kant den Wehrt der Wahrhaftigkeit in seiner Tugendlehre anschlägt, und wie sehr er die Lüge, auch wenn dadurch Niemanden geschadet wird, brandmarkt. Sie ist ihm „ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person; eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß; eine Verzichtleistung auf seine Persönlichkeit, wodurch er eine bloß täuschende Erscheinung von Menschen, nicht Mensch mehr ist *). Hr Kant spielt zwar hier, nach seiner Gewohnheit, mit den Begriffen von Persönlichkeit, Mensch, Erscheinung: es ist aber doch etwas wahres in dem witzigen Gedanken, daß der Lügner eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen sey. In so fern nämlich der Mensch sich widerspricht, verliert er seine Realität, und wird ein Unding; und wenn er solches wissend und wollend thut, ein moralisches Unding. Das heißt aber in der gewöhnlichen Sprache weiter nichts, als daß Unwahrheit und Lüge den innern Zustand des Menschen verschlimmert, mithin denselben unvollkommener macht.

Hr. Kant und einige seiner Anhänger gehen so weit, daß sie behaupten, man müsse die Wahrheit sagen, wenn auch das größte Unglück für uns und Andere daraus entstehen, und die Welt darüber untergehen sollte. Freylich mildert Hr. Kant sogleich die Strenge dieses Gebots durch die casuistischen Fragen, die er beyfügt, und wodurch er unwahre und illusorische Antworten in gewissen Fällen für erlaubt zu halten scheint: ein Beweis, daß das Wollastonische Princip in der Anwendung seine Schwierigkeiten hat.

*) Tugendl. S. 84. ff.

Die Moralisten machen aber in gewissen Fällen, wo es darauf ankommt, die Wahrheit zu sagen oder nicht, die Schwierigkeit größer als sie vielleicht ist. Ein Mörder verfolgt meinen Freund mit bloßem Schwerte in mein Haus, wohin er sich vor ihm geflüchtet hat, und fragt mich, ob er sich nicht daselbst befinde. Soll ich ja, oder soll ich nein sagen? — Hr. Kant entscheidet fürs erstere; die meisten Moralisten fürs zweyte. Mich dünkt aber, es lassen sich zehen Antworten statt einer denken, die man dem Mörder in diesem Falle geben kann, die weder ja noch nein, und auch nicht illusorisch sind. Kann ich z. B. dem Mörder nicht die Gegenfrage machen: warum lauft Ihr in mein Haus mit bloßem Schwerte? ist das nach unsern Gesetzen erlaubt? u. s. w. — Aber, wird man einwenden, so bekomme ich ja den Mörder selbst auf den Hals, oder er wird vielleicht gar aus meiner Gegenfrage die Vermuthung schöpfen, daß die Person, die er aufsucht, in meinem Hause ist. — Das mag seyn, und allerdings habe ich zu diesem meinem Benehmen keinen geringen Grad von Muth und Entschlossenheit nöthig. Aber Muth und Entschlossenheit sind auch Pflichten: und warum soll ich denn nicht auch etwas für meinen Freund, für einen Unschuldigen wagen, den man ermorden will? Es ist doch auch nicht ganz gewiß, ob der Mörder durch meine Antwort, daß mein Freund nicht bey mir ist, sich wird abweisen lassen. — Dieses Beyspiel soll übrigens bloß zeigen, daß ein besonnener, muthiger, entschlossener und kluger Mann, in solchen und andern ähnlichen Fällen jedes Mal eine Auskunft finden wird, ohne die Wahrhaftigkeit zu verletzen. — Aber, wird man weiter einwenden, wenn ich weder Muth noch Entschlos-

senheit, noch Klugheit genug habe, um mich schnell aus meiner Verlegenheit herauszufinden; wenn ich ein Weib, wenn ich ein schwacher, kranker Mensch bin? u. s. w. Je nun, dann weise ich den Mörder ab, so gut ich kann, sollte es auch durch die unwahre Antwort seyn, daß mein Freund nicht bey mir ist: und ich werde deswegen, troz des Kantischen kategorischen Imperativs, weder in meinen, noch in anderer Menschen Augen verächtlich und verabscheuungswürdig seyn. Wir hätten in tausend Fällen besser handeln können; aber wir haben darum nicht schlecht und verabscheuungswürdig gehandelt.

Mein Haupt-Einwurf gegen das Wollastonische Moralprincip ist die Einseitigkeit desselben. Einige Pflichten lassen sich recht gut daraus herleiten, andere nur auf eine gezwungene Art. Wie will man z. B. ohne den größten Zwang die Pflicht der Mäßigkeit daraus herleiten? Bin ich ein unwahrer Mensch, wenn ich zu viel esse und trinke? — Wenn ein Wollüstling die Unschuld durch eine lebhafte Schilderung ihrer Reitze und seiner Leidenschaft zu verführen sucht; so sind vielleicht seine Reden und Handlungen sehr wahr: handelt er aber deswegen moralisch-gut?

Indessen gilt das, was ich oben von der Uebereinstimmung der Handlungen eines Menschen gesagt habe, auch von der Wahrheit. So wie ich noch keinen Lasterhaften gefunden habe, der nicht, wenn man seine Handlungen in einem gewissen Umfange betrachtete, im Widerspruche mit sich selbst gewesen wäre; so habe ich auch noch keinen gefunden, in dessen Reden, Handlungen und Charakter, Lüge und Unwahrheit nicht ein herrschender Zug war. Dieses ist auch ganz natürlich. Der Laster-

hafte, wenn seine Lasterhaftigkeit nicht mit einer großen Rohheit verbunden ist, zeigt sich nicht wie er ist, und darf sich nicht so zeigen: er muß anders reden als er denkt, um nicht alles gegen sich zu empören; und um seine selbstsüchtigen Absichten zu verbergen, muß er sehr oft anders zu handeln scheinen, als er wirklich handelt. Kurz; der Lasterhafte wird in seinen Reden und Handlungen ein unwahrer, so wie der Tugendhafte in beyden ein wahrer Mensch seyn. Man bestrebe sich nur, in seinen Gedanken, Reden und Handlungen wahr zu seyn; so wird man für seine Tugend und Rechtschaffenheit schon vieles gewonnen haben. Ich liebe daher auch nicht die Unwahrheit im Scherz. Cornelius Nepos erzählt von dem Atticus, daß er auch nicht einmal im Scherze eine Unwahrheit gesagt habe; und Atticus war einer der tugendhaftesten Römer.

Doch genug von dem Wollastonischen Moralprincipe: in meinem nächsten Briefe kehre ich wieder zu dem Leibnitzisch-Wolffischen zurück. Leben Sie wohl.

## Achter Brief.

Mein Freund.

Ist das Glückseligkeits-Princip, oder das in neueren Zeiten so genannte Eudämonistische Moralsystem einerley mit dem Leibnitzisch-Wolffischen? — Diese Frage führt uns auf die Untersuchung, was das Vergnügen für eine Beziehung auf Sittlichkeit habe.

Vergnügen ist Anschauung der Vollkommenheit. Ich nehme diesen Begriff, den schon

DesCartes von dem Vergnügen gegeben hat, aus der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie als richtig an, und schließe daraus, daß das Vergnügen selbst eine Vollkommenheit des Menschen ist. Um dieses einzusehen, setzen Sie ein Wesen, das gewisse Realitäten hat, aber sich derselben nicht bewußt ist: wird dasselbe nicht unvollkommener seyn, als ein anderes, das sich seiner Realitäten bewußt ist, und eine (sinnliche oder intellectuelle) Anschauung davon hat? Wenn die Eiche ein Gefühl von ihrer Stärke hätte; so würde sie ohne Zweifel vollkommener seyn, als da ihr nun dieses Gefühl fehlt, und ihre Stärke bloß ein Gegenstand der Vorstellung denkender Wesen ist. Eben so würde die Leibnitzische Monade eine größere Vollkommenheit haben, wenn sie das Bewußtseyn ihrer Vorstellungen, und neben der Perception, noch die Apperception hätte. — Zwar ist unser Vergnügen sinnlich, mithin unsere Vorstellung von der Vollkommenheit undeutlich: allein es ist doch noch besser, eine undeutliche, als gar keine Vorstellung von der Vollkommenheit zu haben. Indessen wird allerdings der Wehrt des Vergnügens nach dem Grade der Deutlichkeit, der bey unserer Vorstellung von der Vollkommenheit Statt findet, zu bestimmen seyn.

Ist nun aber das Vergnügen eine Vollkommenheit des Menschen; so erlaubt uns nicht nur das Sittengesetz, sondern es befiehlt uns sogar, nach Vergnügen zu streben. Dieser Satz mag immer ein Aergerniß für die Kantische Schule seyn; genug, er folgt durch richtige Schlüsse aus richtigen Prämissen, und die Einwürfe, die man dagegen machen möchte, werden sich leicht durch folgende Bemerkungen beantworten lassen.

Das Vergnügen ist verschieden, je nachdem die Quellen, woraus es fließt, verschieden sind. Das körperliche Vergnügen hat seinen Grund im Körper; das intellectuelle in Verstand und Vernunft; das moralische in Freyheit und Willen. Da ich hier keine Theorie von dem Vergnügen zu schreiben gedenke; so ist diese Eintheilung zu meinem Zwecke hinreichend: denn sonst weiß ich gar wohl, daß dadurch nicht alle Arten von Vergnügen, besonders diejenigen, in welchen eine gewisse Mischung des Sinnlichen und Unsinnlichen Statt findet, erschöpft sind. — Was körperliches Vergnügen ist, weiß jedermann. Nur über das intellectuelle und moralische Vergnügen wird es nicht überflüssig seyn einige Reflexionen zu machen, da der Unterschied zwischen beyderley Vergnügen nicht so leicht anzugeben ist, und selbst berühmte Moralisten keinen bestimmten Begriff davon zu haben scheinen. Warum nennen wir das Vergnügen, das der Geometer fühlt, wenn er nach einer langen Anstrengung, und nach vielen vergeblichen Versuchen, endlich sein Problem aufgelöst hat, nicht moralisch, sondern intellectuell? Es war doch auch, wird man sagen, eine freye Entschließung von seiner Seite, daß er sich an die Auflösung des Problems machte, und dabey ausharrte. — Allerdings würde der Geometer ohne einen solchen Entschluß und ohne eine solche Beharrlichkeit nicht zur Auflösung des Problems gelangt seyn: allein die Auflösnng hing doch eigentlich nicht von seinem Willen, sondern von seiner glücklichen Einbildungskraft, seinem durchdringenden Verstande, und seiner Schlußkraft ab. Aber es trete nun, während daß der Geometer mit Auflösung seines Problems beschäftiget ist, jemand in sein Zimmer, der ihm die

Nachricht bringt, daß sein bester Freund sich in einer großen Noth befinde, worin er seine schleunige Hülfe nöthig habe. Der Geometer steht auf, verläßt seine Figuren und Rechnungen, und eilt, seinem Freunde mit Rath und That beyzustehn. Nun fängt auf einmal eine neue Reihe von Handlungen an, die weit mehr als die vorhergehende, in seiner Gewalt ist, weil sie durch seinen freyen Willen bestimmt wird. Ich will meinen Freund retten, ist der herrschende Gedanke des Geometers: und wenn er nun seinen Entschluß ausgeführt und seinen Freund gerettet hat; so ist das Bewußtseyn, diese edle Handlung gethan zu haben, mit einer Wollust verbunden, die von ganz andrer Art ist, als das Vergnügen, das er fühlt, wenn ihm die Auflösung seines Problems gelungen ist. In dem letztern Falle ergötzt er sich an der erfundenen Wahrheit, und freut sich seines Talents: in dem erstern fühlt er sich als ein Wesen, das durch seine freye Willensthätigkeit Realität außer sich, und zwar an einem geliebten Gegenstande hervorgebracht hat. Mit Einem Worte, in dem einen Falle genießt der Geometer seine intellectuelle, in dem andern seine moralische Vollkommenheit.

Daß aber die freye Willensthätigkeit in Hervorbringung der Vollkommenheit, die eigentliche Quelle des moralischen Vergnügens ist, erhellet daraus, daß wenn bey einer solchen wohlthätigen Handlung, sich nur der mindeste Zwang von außen unter unsere Bestimmungsgründe mischt, unser Vergnügen vieles von seiner Lebhaftigkeit und Reinigkeit, so wie die Handlung selbst von ihrem maralischen Wehrte verliert.

Uebrigens zeigt das gegebene Beyspiel, wie innig das intellectuelle und das moralische Vergnügen ver-

bunden und in einander verwebt sind. Denn der Geometer freut sich, im ersten Falle, nicht nur seines Talents und seiner Kunst, sondern auch seiner Beharrlichkeit und seines Ausdaurens; und sein Vergnügen ist um so größer, je mehr Zeit und Mühe er auf die Auflösung seines Problems verwendet hat. In dem zweyten Falle hingegen freut er sich nicht nur seiner freyen Willensthätigkeit, sondern auch seiner Klugheit in Ausfindung der Mittel, seinem Freunde zu helfen: und sein Vergnügen ist um so größer, je klüger und zweckmäßiger er dabey zu Werke gegangen ist. Ich werde daher in der Folge das intellectuelle und moralische Vergnügen bisweilen zusammen nehmen, und beydes mit dem Ausdruck: geistiges Vergnügen, bezeichnen.

Hieraus ergiebt sich eben die Rangordnung zwischen den verschiedenen Arten des Vergnügens, die wir oben zwischen den verschiedenen Arten der Vollkommenheit bemerkt haben. Das körperliche Vergnügen steht auf der untersten Stufe: es ist zwar das lebhafteste, und zur Erhaltung des Menschen und der menschlichen Gattung das unentbehrlichste; aber auch zugleich das gröbste und unedelste, nicht nur weil die Vollkommenheit, woraus es fließt, im Wehrte die geringste, sondern auch weil die Verworrenheit der Vorstellungen, die sich darauf beziehen, die größte ist. Edler ist schon das Vergnügen, das aus der anschaulichen Vorstellung schöner Formen, angenehmer Töne u. s. w. entspringt, denn hier ist schon mehr Deutlichkeit in den Vorstellungen. Aber das edelste ist ohne Zweifel das geistige Vergnügen, weil hier die Selbstthätigkeit der Seele, was sowohl die Deutlichkeit ihrer Vorstellungen, als ihre Willensäußerungen betrifft, am größten ist.

Zur Begründung dieser Rangordnung führe ich noch folgendes an. Das körperliche Vergnügen ist nicht so in unserer Gewalt, wie das intellectuelle und moralische. Ich kann gewisse körperliche Bedürfnisse nicht befriedigen, wenn und wie ich will; die Befriedigung derselben hängt von äußern Gegenständen und Umständen ab, über die ich nicht disponiren kann: aber ich kann zu allen Zeiten, an allen Orten, und in jeder Lage meines Lebens, mich mit der Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit beschäftigen; ich kann immer gute Handlungen ausüben. Man denke sich den weisen und tugendhaften Mann im Kerker, und gebe ihm nichts als Wasser und Brodt; so wird er auch da noch seinen geistigen Genuß haben: ja selbst unter den heftigsten Schmerzen, wenn sie ihm nur nicht das Bewußtseyn und die Besinnungskraft rauben, wird ihm das Anschauen seiner intellectuellen und moralischen Vollkommenheit noch eine Quelle des Trostes und der Erquickung seyn.

Ein anderer großer Vorzug des geistigen Vergnügens vor dem körperlichen besteht darin, daß dieses vorübergehend, jenes aber daurend ist. Die angenehme körperliche Empfindung geht um so schneller vorüber, je lebhafter sie ist; und sie läßt wenige oder gar keine Spuren in der Seele zurück. Dagegen kommt das Bewußtseyn, Wahrheit erfunden oder erkannt, und Gutes gethan zu haben, bey der Rückerinnerung mit eben dem Reitze zurück, den es das erste Mal hatte. Was ist aus allen den angenehmen Empfindungen geworden, die dem Mathematiker der Genuß der Speisen, des Weins, der Liebe u. s. w. verschafft hat? Sie sind verschwunden; und wenn er sie zurückrufen will, so muß er den Genuß selbst wieder erneuern. Ganz anders

verhält es sich mit den geometrischen Wahrheiten, die er erfunden oder erkannt hat: die bloße Erinnerung an dieselben ist eine nie versiegende Quelle des Vergnügens für ihn, und das Bewußtseyn seines Talents und seiner Kunst verläßt ihn nie. Mit dem moralischen Vergnügen hat es eben die Bewandniß; es verschwindet nicht, so lange wir Bewußtseyn und Erinnerung haben.

Endlich ist es ein Vorzug des geistigen Vergnügens vor dem körperlichen, daß das leztere gar zu leicht in Ueberdruß, ja selbst in körperlichen Schmerz übergeht, das erstere aber nicht. Es gehört viel Erfahrung, Aufmerksamkeit und Vorsicht dazu, wenn uns der Genuß wohlschmeckender Speisen und Getränke nicht Ekel erwecken und körperliche Beschwerlichkeiten zuziehen soll; ja sehr oft sichern uns weder Erfahrung, noch Vorsicht gegen diese Folgen. Das geistige Vergnügen ist dieser Ausartung, wenn ich es so nennen darf, nicht unterworfen. Wen hat je die Menge erkannter Wahrheiten angeekelt? wer ist je der guten und edeln Handlungen satt und überdrüßig geworden? —

Hr. Kant hält alle Arten von Vergnügen oder von Lust für sinnlich, und in so fern für gleichartig, weil, wie er sagt, die Quelle, woraus das Vergnügen fließt, in der innern Beschaffenheit desselben nichts ändert; so wie das Gold immer Gold ist, es mag aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen seyn *). Durch Gleichnisse wird bekanntlich nichts bewiesen; und das Gegentheil ließe sich eben so gut durch die Vergleichung des geistigen Vergnügens mit dem Golde, des körperlichen aber mit den unedlern Metallen beweisen. Indessen läge an dieser Behauptung so viel

*) S. Krit. der pr. V. S. 43.

nicht, wenn Hr. Kant in der Folge sie nicht dazu gebrauchte, die Glückseligkeit in der Moral herabzuwürdigen. Denn da nach seinem Moralsysteme, jede sinnliche Triebfeder die Sittlichkeit verunreiniget, und (nach seinen gewöhnlichen starken Ausdrücken) den Menschen in seinen eigenen Augen verabscheuungswürdig macht; so muß auch jedes Vergnügen, woher es immer seinen Ursprung haben mag, wenn es Triebfeder unserer Handlungen wird, der Sittlichkeit ihren ganzen Wehrt benehmen. Ich werde in der Folge noch Gelegenheit haben, das Unnatürliche und Unrichtige dieser Theorie zu zeigen. Hier bemerke ich bloß, daß das intellectuelle und moralische Vergnügen schlechterdings nicht mit dem körperlichen in Eine Classe gesetzt werden kann, wenn man nicht wesentlich-verschiedene Dinge vermengen will. Denn obwohl beydes ein Gefühl ist: so ist doch das erstere das Gefühl einer Geistes-Thätigkeit; was doch wohl etwas ganz anderes ist, als das Gefühl des körperlichen Wohlseyns, wobey sich die Seele passiv verhält. Es unterscheidet sich von diesem nicht nur durch seinen höhern Ursprung, seine größere Lauterkeit, und seine Feinheit, sondern auch durch den Ort, wo es seinen Sitz hat, der die höhere Region der Seele ist: denn hoffentlich wird Hr. Kant dieses Vergnügen nicht in die angeblichen Formen der Sinnlichkeit, den Raum und die Zeit setzen. Das intellectuelle und moralische Vergnügen macht das eigentliche Leben des Geistes aus: es ist die ambrosische Kost, wodurch die Lebenskraft der Götter unterhalten und gestärkt wird.

Wenn wir also verbunden sind, das Vergnügen zur Triebfeder, oder selbst zum Ziele unserer freyen Bestrebungen zu machen; so werden wir vor-

züglich auf das geistige Vergnügen, als das dauerhafteste und edelste, unser Augenmerk zu richten haben. Da nun Glückseligkeit der Zustand eines dauerhaften Vergnügens ist; so ist es Pflicht für uns, nach Glückseligkeit zu streben. Dieß ist, wie Sie sehen, eine natürliche Folge aus unsern Prämissen.

Hr. Kant sucht diese Behauptung als einen Widerspruch in den Begriffen darzustellen, indem er in seiner Tugendlehre *) sagt: „was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke. Es widerspricht sich also zu sagen, man sey verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern."

Ich untersuche jetzo nicht, ob der Begriff, den Hr. Kant hier von der Pflicht giebt, richtig, und ob er selbst diesem Begriffe überall getreu geblieben ist. Ich bemerke bloß, daß schon Wolff, ob er wohl kein eigentlicher Eudämonist war, diesen Einwurf vorausgesehen, aber ihn auch sehr gut beantwortet hat. Er sagt in seinem *Jus Naturæ***): „Forsan *non deerunt*, quibus *paradoxum* videbitur, hominem obligari ad id, ad quod *sua sponte naturæ quodam impetu fertur.* Enimvero hi erunt, qui obligationis naturalis ortum ab ipsa natura humana intime non perspiciunt, nec perpendunt, quod *generalis determinatio ad felicitatem* nondum sufficiat ad eam consequendam, etsi naturalis obligatio eandem supponat, nec sine hac eidem locus esset." Wolff macht also einen Unterschied zwischen dem allgemeinen und unbestimmten (gleichsam instinctartigen)

*) S. 13.

**) P. I. §. 280. Anm.

Triebe zur Glückseligkeit, den freylich alle Menschen haben, und zwischen dem vernünftigen Streben nach derselben. Das erstere darf man freylich dem Menschen nicht zur Pflicht machen; aber wohl das letztere. Denn der Mensch kann sehr unglücklich werden, wenn er sich seinem instinctartigen Triebe nach Glückseligkeit blindlings überläßt. Eben so ist das, was Leibnitz über diese Materie sagt, sehr geschickt, den Kantischen Einwurf zu widerlegen. Leibnitz unterscheidet *) zwischen dem Vergnügen und der Glückseligkeit. „Die sinnliche Begierde, sagt er, treibt uns zum Vergnügen, aber die Vernunft und der Wille führen uns zur Glückseligkeit. Der Weg zum Vergnügen ist kurz; der zur Glückseligkeit ist etwas lang: man verfehlt aber oft den rechten Weg, wenn man stets den kürzesten wählt, so wie der Stein, der durch die kürzeste Linie (die gerade und senkrechte) zum Mittelpuncte der Erde eilt, in seinem Falle auf Hindernisse stoßen und an Felsen zerbrechen kann, die man vorherzusehen nicht vermögend ist.“ Diese Vergleichung ist wie alle Leibnitzische Vergleichungen, sehr passend, und was das Schönste daran ist, sie macht einen wahren Gedanken anschaulich; da hingegen die obige Kantische Vergleichung des Vergnügens mit dem Golde, einen unrichtigen Gedanken anschaulich macht. Die Sache ist wirklich so, wie sie Leibnitz hier vorstellt. Jeder Mensch strebt freylich, zu Folge eines natürlichen Triebes, nach Glückseligkeit: aber er möchte gern auf dem kürzesten und leichtesten Wege dazu gelangen, und, wie man sagt, recht geschwind leben. Diesen Weg schlägt er als Kind, und meistens auch noch als Knabe und Jüngling ein: aber Vernunft und Erfahrung, wenn

*) S. *Nouv. Essais.* S. 153. Vergl. mit S. 148.

er sie fragt und ihnen Gehör giebt, lehren ihn bald, daß er auf diesem Wege seinen Zweck verfehlt, und daß er einen andern Weg einschlagen muß, der ihn zwar langsamer, und unter mancherley Anstrengungen, aber um so sicherer zum Ziele führt.

Es ist wirklich zu bedauern, daß Hr. Kant durch seine dialektische Kunst eine so natürliche und vernünftige Lehre so sehr entstellt, und ich darf wohl hinzusetzen, so sehr verwirrt hat, daß endlich seine Anhänger, eigentliche Glückseligkeits-Hasser, (versteht sich in ihren Schriften) wurden, und ein Fichte ausrufte: „Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor: es giebt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zu Folge annimmt, sind Hirngespinnste *).“ So geht es mit den Irrthümern eines berühmten Mannes: sie werden von seinen Anhängern begierig aufgefaßt, und wachsen unter ihren Händen zu den empörendsten Paradoxieen, die von ihnen als neue wichtige Wahrheiten, mit einer Art von Schwärmerey gepredigt werden. Zu der paradoxen Fichtischen Behauptung, daß, wer Glückseligkeit erwarte, ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor sey, hat offenbar die Kantische Moral Anlaß gegeben, die von dem Menschen fordert, daß er ein rein-vernünftiges Wesen werden soll; was er doch, seiner ganzen Anlage nach, nicht werden kann und nicht werden soll. Es wiederfährt aber Kanten, was allen Philosophen wiederfahren muß, welche die natürliche Gedenkungsart der Menschen bestreiten und umkehren: er kommt stets wieder, wie-

*) S. die Fichtische Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. S. 66.

wohl durch Widersprüche mit sich selbst, zur Natur zurück. Einen solchen auffallenden, und so viel ich weiß, noch nicht bemerkten Widerspruch werden Sie zwischen folgenden Stellen und dem Kantischen Moralsysteme finden. In der Kritik der praktischen Vernunft sagt er *): „meine eigene Glückseligkeit kann ein objectives praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschließe." Nun ist aber nach einer vorhergehenden Stelle **), „ein objectiv-praktisches Gesetz, das für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig ist." Folglich qualificirt sich das Princip der Glückseligkeit (der eignen, mit Einschluß der fremden) zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen. Mehr verlangen die Eudämonisten nicht. Leben Sie wohl.

## Neunter Brief.

Mein Freund.

So ließe sich denn, werden Sie vielleicht fragen, auf das Princip der Glückseligkeit ein gutes Moralsystem bauen? — Allerdings; ich glaube sogar, daß solches bereits von einigen unserer vorzüglichsten Schriftsteller, die über die Sittenlehre geschrieben haben, geschehen ist. Ich muß Ihnen doch bey dieser Gelegenheit aus Wolffens *Jus Naturæ* eine Stelle anführen, die ein Beweis ist, wie weit dieser Philosoph, bey aller Anhänglichkeit an sein System, von der pedantischen Arroganz entfernt war, alle andere Methoden, die Moral vorzutragen, verdrängen zu wollen. Nachdem er ***) bewiesen hatte,

*) S. 61. **) S. 35. ***) §. 280. 281.

daß der Mensch verbunden ist, seine eigene Glückseligkeit zu befördern, setzt er in der Anmerkung hinzu: „Inde est quod in Philosophia morali præcepta moralia ex *felicitate* tanquam fine deducere liceat, si ita visum fuerit: *nec a vero aberrat*, qui Ethicam habet pro ea Philosophiæ parte, quæ modum consequendi *felicitatem* docet. — Nec inconsultum foret, si quis doctrinam Juris naturalis et Philosophiæ moralis, immo totius Philosophiæ practicæ ad *captum popularem* compositurus, hac via incederet, cum *felicitatis notio communior et captu facilior sit notione perfectionis*. Quemadmodum non inutili consilio Geometræ doctrinam de Sectionibus conicis variis modis demonstrant, ut alius sumat quod ab altero demonstratur, demonstrans ex eo quod alter sumit; ita quoque in Philosophia practica idem facere licet. *Absit* itaque, ut quis sibi persuadeat, si in demonstranda Philosophia practica et ejus inprimis theoria, Jure Naturæ, aliam viam quam nos, ingreditur, id a nobis damnari. *Modo in demonstrando se probet artificem*, nostro etiam judicio *omnem meretur laudem*." Ich halte das, was Wolf hier sagt, für vollkommen richtig. Es läßt sich auf das Princip der Glückseligkeit eine recht gute populäre Moralphilosophie, besonders Ethik bauen; man muß nur von der Glückseligkeit keinen einseitigen, sondern vollständigen Begriff haben, und die Kunst verstehen, Gründlichkeit mit Popularität zu verbinden. Aber zu einem wissenschaftlichen Vortrage der praktischen Philosophie taugt, meines Erachtens, dieses Princip nicht so gut, wie das der Vollkommenheit. Meine Gründe sind kürzlich folgende.

Der Begriff der Vollkommenheit, besonders wenn er so bestimmt wird, wie ich ihn nach Leibnitzen und den ältern Philosophen bestimmt habe, ist einfacher als der Begriff der Glückseligkeit, denn er macht einen Bestandtheil von diesem aus. Bey Begründung einer Wissenschaft aber soll man zu den einfachsten und tiefsten Begriffen hinaufsteigen. Eben deswegen ist auch das Princip der Vollkommenheit einfacher als das der Glückseligkeit; und es ist der guten Methode gemäßer, von dem Einfachen zu dem Zusammengesetzten, als von diesem zu jenem fortzuschreiten, wenn sich auch das eine eben so gut als das andere thun läßt. So könnte man z. B. bey Erforschung der Eigenschaften des Kreises, mit dem 25sten Satze des 3ten Buchs der Euklidischen Elemente anfangen, und als Definition des Kreises festsetzen:

„daß er eine Figur sey, in welcher, wenn zwey einander schneidende gerade Linien gezogen werden, das Rechteck der Segmente der einen gleich ist dem Rechtecke der Segmente der andern."

Hieraus läßt sich der Satz herleiten,

„daß es in dem Kreise einen Punct giebt, der von allen Puncten des Umfangs gleich weit absteht;"

welches die bekannte Definition vom Kreise ist *). Allein wer sieht nicht, daß ich auf solche Art das Einfachere aus dem Zusammengesetzteren herleiten, mithin mich bey dem Vortrage einer Wissenschaft, der doch synthetisch seyn soll, einer unnatürlichen Methode bedienen würde. — Es ist,

*) Ich habe wirklich den letztern Satz aus dem erstern bewiesen, ohne dazu andere Sätze, als aus den zwey erstern Büchern der Elemente des Euklides zu gebrauchen.

dünkt mich, ein Haupteinwurf gegen das Kantische Moralprincip, daß es allzu zusammengesetzt ist.

Ich habe aber noch einen Grund, warum ich das Princip der Glückseligkeit nicht zur Begründung der Moralphilosophie gebrauchen möchte. Es kann nämlich gar zu leicht mißverstanden werden. Bey der Glückseligkeit denkt man sich Vergnügen, und beym Vergnügen gewöhnlich sinnliches und körperliches Vergnügen. Wer also nach diesem Principe handelt, kann leicht ein ganz sinnlicher, mithin lasterhafter Mensch werden. Will ich diesem Mißverständnisse bey andern und bey mir selbst vorbeugen; so muß ich sorgfältig zwischen dem geistigen und körperlichen Vergnügen unterscheiden: das kann ich aber nicht, ohne auf die verschiedenen Quellen der beyderley Arten der Vergnügen aufmerksam zu seyn. Ich muß also die Arten der Vollkommenheiten unterscheiden und würdigen, deren die menschliche Natur fähig ist. So komme ich aber auf etwas, womit ich hätte den Anfang machen sollen.

Noch mehr. Das Princip der Glückseligkeit verleitet gar zu leicht zu dem Gedanken, daß wir nicht nur allen körperlichen Schmerz, sondern überhaupt alles Unangenehme fliehen sollen. Ein solcher Gedanke aber, wenn er bey dem Menschen herrschend wird, führt ihn von seinen Pflichten gegen sich und Andere ab. Um unsere Pflichten gegen uns und Andere zu erfüllen, müssen wir uns nicht nur sehr oft Beschwerlichkeiten und körperlichen Schmerze unterwerfen, sondern auch unsere intellectuelle und moralische Unvollkommenheiten anschauen: so unangenehm uns auch eine solche Anschauung seyn mag. Ohne sie ist keine Selbsterkenntniß, und ohne diese keine moralische Besserung

möglich. Nach dem Principe der Vollkommenheit ist selbst das Anschauen unserer Unvollkommenheit, d. i. die Unlust, Pflicht, wenn sie uns dazu dient, uns von der Unvollkommenheit zu befreyen.

Hr. Kant hat überdieß gegen das Glückseligkeits-Princip einen sehr scheinbaren und nicht leicht aufzulösenden Einwurf gemacht, der kürzlich darauf hinausläuft: das moralische Vergnügen macht einen eigentlichen Bestandtheil unserer Glückseligkeit aus. Es entspringt aber aus der Befolgung des Sittengesetzes. Um also zu einer wahren Glückseligkeit zu gelangen, muß ich vorher das Sittengesetz beobachten: dann ist die Glückseligkeit, wenigstens der wesentliche Theil derselben, eine Folge davon. Wer mir also sagt: sey glücklich, sagt mir nicht: thue deine Pflicht; denn um glücklich zu seyn, muß ich meine Pflicht schon gethan haben. — Dieser Einwurf trifft das Leibnitzisch-Wolffische Moralprincip nicht; denn nach demselben würde ich meine Pflicht thun müssen, wenn auch (durch eine unmögliche Voraussetzung) kein Vergnügen und keine Glückseligkeit damit verbunden wäre. Wolff giebt auch gewissermaßen diesen, seinem Systeme gar nicht nachtheiligen Einwurf zu, wenn er in seiner Ethik *) sagt: voluptas ex virtutibus intellectualibus (et, wie er hätte hinzusetzen können, moralibus) percipienda non tam motivum est studii earum *inchoandi* quam *continuandi*.

Ueberhaupt hat Kant bey Prüfung der verschiedenen Moralprincipien, die Waffen seiner Kritik hauptsächlich gegen das Princip der Glückseligkeit gerichtet, und sich bey demselben am meisten aufgehalten, von dem Leibnitzisch-Wolffischen aber nicht viel gesagt; ohne Zweifel weil jenes mehr

*) P. I. §. 152.

schwache Seiten hat als dieses. Er hat auch bey seinen Einwürfen gegen das Leibnitzisch-Wolffische Princip, das Wort: Vollkommenheit, weder im Leibnitzischen noch im Wolffischen Sinne genommen. „Vollkommenheit, sagt er in seiner Kritik der praktischen Vernunft *), kann entweder in theoretischer Bedeutung genommen werden; und da bedeutet es nichts als Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art (transscendentale) oder eines Dinges bloß als Dinges überhaupt (metaphysische); und davon kann hier nicht die Rede seyn. Der Begriff der Vollkommenheit in praktischer Bedeutung aber ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken. Diese Vollkommenheit, als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anders als Talent, und was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit." — Weder Leibnitz noch Wolff verstehen unter Vollkommenheit (in theoretischer sowohl als praktischer Bedeutung) was Hr. Kant hier darunter versteht. Wenn man freylich die Wörter willkührlich definirt, und sie in einem andern Sinne nimmt, als andere Philosophen; so lassen sich mit leichter Mühe alle Systeme umstoßen. Garve hat sich doch bey seinen Einwürfen gegen das Wolffische Princip genau an die Wolffische Definition von der Vollkommenheit gehalten, und sich nur darin geirrt, daß er solche auch Leibnitzen beygelegt hat. Aber Hr. Kant glaubt überhaupt bey Beurtheilung fremder Systeme sich der Mühe überheben zu dürfen, sich vorher eine richtige Kenntniß davon zu verschaffen. Sie erinnern sich ohne Zweifel noch, daß er der Leibnitzischen Philosophie den Vorwurf gemacht hat, daß sie den Begriff der

*) S. 70.

Sinnlichkeit verfälscht, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäft gelassen habe, die Vorstellungen des Verstandes zu verwirren *); welches eine ganz falsche Vorstellung der Leibnitzischen Theorie von der Sinnlichkeit ist.

Uebrigens ist das Wort Vollkommenheit höchst schwankend in den Kantischen Schriften: denn in der Kritik der praktischen Vernunft ist, wie wir so eben gesehen haben, Vollkommenheit in praktischer Bedeutung, nichts anders als Talent und Geschicklichkeit. Nach der Kantischen Tugendlehre aber **) muß die Vollkommenheit, die sich zum Zwecke zu machen für den Menschen Pflicht ist, (mithin Vollkommenheit in praktischer Bedeutung) in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That seyn kann. Ein offenbar zu weiter Begriff von der Vollkommenheit; denn nach demselben würden die schlechtesten Zwecke, wenn sie Wirkungen von der That des Menschen sind, zu seiner Vollkommenheit gehören. Hr. Kant setzt zwar gleich hinzu, daß die Vollkommenheit nichts anders als Cultur des Verstandes und des Willens sey. Allein erstlich folgt das nicht aus dem Begriffe, den er kurz zuvor von der Vollkommenheit gegeben hat; sodann stimmt es nicht mit dem Begriffe der Vollkommenheit in der Kritik der praktischen Vernunft überein, wo nur von Talent und Geschicklichkeit, und nicht von dem Willen die Rede ist. Aber darin besteht die Kantische Dialektik, daß die Wörter bald in dieser, bald in jener Bedeutung genommen werden, um die Beweise nach dem jedesmaligen Bedürfnisse einzu-

*) S. hievon Eberhards Philosophisches Magazin. II. B. IV. St.

**) S. 15.

richten. In der Kritik der praktischen Vernunft stellte Kant den Begriff der Vollkommenheit als untauglich zu einem Moralprincipe vor; er mußte also auf Talent und Geschicklichkeit eingeschränkt werden. In der Tugendlehre brauchte er eben diesen Begriff, um mittelst desselben eine Ethik herauszubringen: er mußte also auch auf den Willen ausgedehnt werden. Durch eine solche willkührliche Einschränkung und Erweiterung der Begriffe beweiset man freylich, was man will: ob aber eine Philosophie dadurch an systematischem Zusammenhange gewinnt, ist eine andere Frage. Leben Sie wohl.

## Zehnter Brief.

Mein Freund.

Daß die Principien der eigentlich so genannten Wissenschaften nicht aus der Erfahrung hergenommen, sondern a priori, d. i. nothwendig und allgemein seyn müssen, darin hat Hr. Kant vollkommen recht. Plato, Aristoteles, Leibnitz und Wolff haben das längst vor ihm behauptet. Das Princip der praktischen Philosophie, die ohne Zweifel im strengen Verstande eine Wissenschaft ist, muß also auch a priori, d. i. allgemein und nothwendig seyn. Das versteht sich.

Diese Eigenschaft kommt aber unstreitig dem Leibnitzisch = Wolffischen Moralprincipe zu. Wenn uns auch die Erfahrung nicht lehrte, daß der Mensch nach Vollkommenheit strebt; so würde ihm doch dieses Streben durch seine vernünftige Natur aufgegeben, und ein nothwendiges Gesetz für ihn seyn. Hr. Kant giebt solches selbst zu, in-

dem er sagt, daß das Princip der Vollkommenheit sich auf Vernunft gründe *). Dieß ist genug; denn ein Princip, das einer Wissenschaft zur Grundlage dienen soll, bedarf keines weitern Beweises aus andern Principien, sondern allenfalls nur einer Erläuterung und Deduction. Aber zur Empfehlung wird es einem Principe immer gereichen, wenn die Erfahrung damit übereinstimmt. Und dieß ist der Fall bey dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe; denn wir finden, daß jeder Mensch, auf welche Art es auch sey, sich vollkommener zu machen strebt, und daß er recht und wohl daran zu thun glaubt. Das Leibnitzisch-Wolffische Moralprincip ist also gewiß nicht, wie der Kantische kategorische Imperativ, etwas unbegreifliches **).

Ob dieses Princip material oder formal sey? Hr. Kant setzt in die Entscheidung dieser Frage eine große Wichtigkeit, die ich aber nicht einsehen kann. Wenn sich nur ein gutes Moralsystem auf ein Princip bauen läßt; so wird nicht so viel daran liegen, ob es material oder formal ist. Hr. Kant rechnet den Grundsatz der Vollkommenheit zu den materialen Principien in der Moral: ein Recensent in der Jenaischen Litteratur-Zeitung aber sagt ausdrücklich: dieser Grundsatz der Vollkommenheit ist im Grunde ein formaler Grundsatz, kein materialer ***). Soll ich meine Meynung hierüber sagen; so halte ich das Leibnitzisch-Wolffische Moralprincip in einer gewissen Hinsicht für material, und in einer andern zugleich für formal. Es ist material, weil in demselben das Object bestimmt ist, worauf unsre freye Handlungen gehen sollen, näm-

*) Krit. der pr. Vernunft. S. 70.
**) S. Metaphysik der Sitten. S. 128.
***) Allg. Litt. Zeit. J. 1788. S. 358.

nämlich unsere Vollkommenheit. Es ist aber auch formell, weil dadurch die Form unserer freyen Handlungen bestimmt wird. Ein Beyspiel wird meine Gedanken erläutern. Ich werde zu einem freundschaftlichen Mahle eingeladen. Es hängt von mir ab, ob ich die Einladung annehmen will oder nicht. Ich weiß, daß ich der Gesellschaft nicht unwillkommen bin; ich kann darauf zählen, daß ich ein wohlzubereitetes Mahl, heitere Gesichter, und Mitgäste antreffen werde, deren Umgang eine für meinen Geist und Körper heilsame Zerstreuung seyn wird u. s. w. Dieses alles bestimmt mich, die Einladung anzunehmen. Aber eben das Princip, das mich hiezu bestimmt, bestimmt auch die Form meiner Handlung. Ich soll nicht zuviel essen und trinken; ich soll in dem Umgange geistreicher Personen und guter Menschen meine Kenntnisse zu vermehren, und meine moralischen Gesinnungen zu befestigen trachten; ich soll mein Betragen und meine Reden so einrichten, daß nicht nur niemand dadurch beleidigt, sondern Heiterkeit und Frohsinn in der Gesellschaft verbreitet, und die Bande der Freundschaft zwischen meinen Freunden und mir immer stärker geknüpft werden u. s. w. So erhält durch das Leibnitzisch-Wolffische Moralprincip: mache dich und deinen Zustand vollkommener; meine Handlung ihre Form.

Hr. Kant ist sehr dagegen, daß ein Object der Bestimmungsgrund des Willens seyn soll. Er sagt in seiner Metaphysik der Sitten *): allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme; da ist die Regel nichts als Heteronomie. Ich habe mich aber von der

*) S. 93.

Wahrheit dieser Behauptung nie überzeugen können. In dem Kantischen Moralprincip selbst ist doch auch eine Art von Object, nämlich die allgemeine Gesetzgebung, oder das Reich aller vernünftigen Wesen, worauf ich bey allen meinen freyen Handlungen Rücksicht nehmen soll. Noch mehr. Kant stellt in seiner Tugendlehre *), als oberstes Moralprincip den Satz auf: „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann." Ich soll also bey meinen freyen Handlungen jederzeit einen Zweck haben; nur muß dieses ein Zweck für alle vernünftige Wesen seyn. Ein Zweck ist aber doch wohl ein Object. Wie kann also Hr. Kant sagen, bey seinem kategorischen Imperativ werde von allem Object abstrahirt? — Die Wörter Object, Subject, Materie, Form sind so schwankend, daß es nicht schwer ist, ein dialektisches Spiel damit zu treiben, aber sehr schwer, sich dabey nicht zu widersprechen. — Hr. Kant scheint unter der Form die Allgemeinheit der Maxime, wodurch diese ein Gesetz wird, zu verstehen. Allein diese Allgemeinheit wird er hoffentlich dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe nicht absprechen, obwohl das Object bestimmt wird, worauf wir jederzeit bey unsern freyen Handlungen zu sehen haben. Mich dünkt, dieß ist gerade einer der Vorzüge dieses Princips, daß es, bey seiner großen Allgemeinheit, uns ein bestimmtes Object vorhält. Dadurch wird uns die Subsumtion des Princips in jedem einzelnen Falle sehr erleichtert; worauf ohne Zweifel sehr viel ankommt. Ein Princip, unter das man nicht leicht subsumiren kann, ist wenigstens in praktischer Hinsicht von keinem sonderlichen Nutzen.

*) S. 30

— Doch diese Materie verdient eine besondere Untersuchung. Ich werde Sie in meinem nächsten Briefe davon unterhalten. Leben Sie wohl.

## Eilfter Brief.

Mein Freund,

Pflicht ist eine dem Sittengesetze gemäße Handlung. Um also pflichtmäßig zu handeln, muß ich meine Handlung gegen das Sittengesetz halten, oder sie darunter subsumiren. Je leichter diese Subsumtion ist, desto brauchbarer ist das Moralprincip.

Ich bin weit entfernt, dem Kantischen Moralprincipe seine Brauchbarkeit abzusprechen; aber, nach meinem Urtheile, kommt es in dieser Hinsicht dem Leibnitzisch-Wolffischen nicht gleich; und der Grund hievon ist, weil sich unter das erstere nicht so leicht subsumiren läßt als unter das letztere.

Wenn ich wissen will, ob meine Handlung moralisch-gut ist; so muß ich mich, nach dem Kantischen Moralprincipe fragen, ob die Maxime, wornach ich gehandelt habe oder handeln will, sich zu einer allgemeiner Gesetzgebung qualificire; ob sie ein Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne. Dieß ist ein Standpunct, auf den sich wenige Menschen, vielleicht kein einziger zu erheben im Stande ist. Der sel. Garve hat dieses vortrefflich gezeigt. Er setzt, ein Mensch, der nicht weiß, wie er in einer gewissen Lage zu handeln habe, wende sich in seiner Verlegenheit an einen kritischen Philosophen, und frage ihn, was er thun solle. Der kritische Philosoph antwortet ihm, er soll sich vorstellen, er habe ein Gesetz für alle vernünftige

Wesen zu machen; so werde er schon finden, was er zu thun oder nicht zu thun habe. „Guter Gott! würde vielleicht dieser Mensch sagen, ich weiß nicht, was ich mir selbst für Gesetze geben soll; und man sagt mir, ich soll der Gesetzgeber aller vernünftigen Wesen seyn!" — Dieser Einwurf gegen die Brauchbarkeit des Kantischen Moralprincips ist um so treffender, da Hr. Kant behauptet, was Pflicht sey, biete sich jedermann von selbst dar, und könne von dem gemeinsten und ungeübtesten Verstande ganz leicht und ohne Bedenken eingesehen werden *).

Hr. Kant hat, um die Richtigkeit und Brauchbarkeit seines formalen Moralprincips anschaulich zu machen, meistens solche Beyspiele gewählt, wo es auf Wahrhaftigkeit in seinen Aussagen, und auf Redlichkeit in Haltung seines Versprechens ankommt. Ein Moralprincip müßte auch sehr schlecht seyn, wenn sich daraus nicht beweisen ließe, daß man nicht lügen und betrügen soll. „Ein Depositum ist in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist, und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Darf ich es ableugnen, um mich dadurch zu bereichern? Nein, sagt Hr. Kant, denn die Maxime, wornach du in diesem Falle handeltest, würde als allgemeines Gesetz sich selbst vernichten, weil es alsdann gar kein Depositum geben würde." Ich bin mit diesem Beweise zufrieden: aber Hr. Kant glaube nur nicht, daß es nicht in dem Zeughause der Dialektik Waffen gebe, wodurch sich sein formales Moralprincip eben so gut bestreiten läßt, als er die andern, von ihm so genannten materialen Principien bestritten hat. Man hat mir, wird der sophistische Betrüger sagen oder denken,

*) Kr. der pr. V. S. 64.

ein Depositum aufzubewahren gegeben, und ich habe versprochen, es dem Eigenthümer, wenn er es wieder verlangen würde, zurückzugeben. Das ist wahr. Aber der Eigenthümer ist nun gestorben; und er hat die Unvorsichtigkeit gehabt, wegen des Depositi keine Handschrift von mir zu verlangen, oder solche zu verlieren, so daß nun seine Erben mich nicht actioniren, wenigstens mit keinem Beweise gegen mich aufkommen können. Diesen Umstand will ich benutzen, um mich zu bereichern. Meine Maxime, ein Depositum unter diesen Umständen abzuleugnen und zu behalten, kann meinetwegen allgemeines Gesetz werden: deswegen wird es doch noch Deposita geben; nur wird der Deponent jedesmal die Vorsicht haben, sich von dem Depositar eine Handschrift geben zu lassen, und solche sorgfältig aufzubewahren u. s. w. — „Aber, wird Hr. Kant sagen, ein Mensch, der so denkt und handelt, wird sich selbst innerlich verachten und verabscheuen müssen." — Allerdings: es fragt sich nur, auf was sich diese Selbstverachtung gründet, und ob der Grund davon gerade darin liegt, daß der Betrüger nach einer Maxime gehandelt hat, welche nicht allgemeines Gesetz werden kann. — Hr. Kant ist überhaupt, um gewisse Behauptungen in seiner Moralphilosophie geltend zu machen, besonders wenn er wegen des Beweises in Verlegenheit kommt, gleich mit dieser Selbstverachtung und Selbstverabscheuung bey der Hand. Dadurch wird der Leser, der gegen starke afficirende Ausdrücke nicht auf seiner Hut ist, leicht von weiterer Prüfung zurückgeschreckt; denn natürlicher Weise mag sich niemand gerne selbst verachten und verabscheuen. Allein die Frage ist, ob hiedurch bewiesen wird, was Hr. Kant

zu beweisen sucht, daß nämlich sein kategorischer Imperativ das einzig wahre Moralprincip ist, und daß alle andere Principien nichts taugen. — Diese Selbstverachtung, die jeder Mensch, der noch nicht alles moralische Gefühl verlohren hat, bey Ableugnung und Zurückbehaltung eines Depositi empfinden muß, wird sich aus dem Leibnitzisch-Wolfischen Moralprincipe eben so gut, und vielleicht noch besser als aus dem Kantischen erklären lassen.

So passend die Beyspiele, in welchen von Recht und Unrecht die Rede ist, zur Erläuterung des Kantischen Moralprincips sind; so wenig befriedigend ist die Anwendung desselben auf Pflichten, die nicht in das Naturrecht, sondern bloß in die Moral gehören. Hievon werden Sie sich überzeugen, wenn Sie in der Metaphysik der Sitten *) die Schlüsse prüfen, wodurch Hr. Kant das Pflichtwidrige des Selbstmordes, der Vernachläßigung seiner Naturgaben, und der Abneigung, Nothleidenden zu helfen, aus seinem formalen Principe zu zeigen sucht.

A. Bey dem Selbstmorde läuft sein Raisonnement darauf hinaus, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen, und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz Statt finden könne, und folglich dem obersten Principe aller Pflicht gänzlich widerstreite."

Hierüber bemerke ich

1) daß wenn das Kantische Raisonnement richtig ist, dadurch weiter nichts bewiesen wird, als

*) S. 53 — 56.

daß der Selbstmörder ein sich selbst widersprechendes Wesen ist. Je nun; so hätte eben so gut folgender Imperativ als Moralprincip aufgestellt werden können:

Handle so übereinstimmend als dir möglich ist;

oder,

Vermeide allen Widerspruch in deinen Handlungen:

wodurch wir aber in das Leibnitzisch-Wolffische Moralprincip hineingeführt werden.

2) Ist wirklich eine Natur, deren Gesetz wäre, sich unter gewissen Umständen das Leben zu nehmen, mit sich selbst im Widerspruche? — Nach der Kantischen Art zu philosophiren könnte man hier zwischen dem, wozu die Neigung antreibt, und dem, was die Vernunft fodert, unterscheiden, und sagen, daß zwar der Mensch durch seine sinnliche Neigung an das Leben gefesselt sey, daß ihm aber die Vernunft in gewissen Fällen es zur Pflicht mache, sich selbst das Leben zu nehmen. Durch diese Distinction verschwände der Widerspruch. Ich argumentire hier bloß gegen das Kantische Raisonnement, und aus Kantischen Principien.

3) Doch Hr. Kant argumentirt in seiner Tugendlehre ganz anders gegen den Selbstmord. Er spricht daselbst von Entäußerung der Persönlichkeit; von Zernichtung des Subjects der Sittlichkeit; von Vertilgung der Sittlichkeit aus der Welt; von Abwürdigung der Menschheit in seiner Person *) u. s. w. Wie kann man über den nämlichen Gegenstand so ganz verschieden philosophiren? und scheint Hr. Kant nicht in seiner

*) Tugendl. S. 73.

Tugendlehre den Beweis vergessen zu haben, den er in seiner Metaphysik der Sitten von der Pflichtwidrigkeit des Selbstmordes gegeben hat? — Hören Sie, wie nachtheilig Hr. Kant von der Mehrheit und Verschiedenheit der Beweise in der Moral urtheilt, und wie sehr er sich selbst das Urtheil spricht! „Für Eine Pflicht, sagt er in der Tugendlehre *), kann nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden; und werden zwey oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat. — Die Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz, womit man sich tröstet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewichte eines jeden, einzeln genommen, ergänzen werde, ist ein sehr unphilosophischer Behelf, weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth." — Uebrigens muß ich Ihnen gestehen, daß mir die Kantische Widerlegung des Selbstmordes in der Metaphysik der Sitten ungleich gründlicher zu seyn scheint, als das dialektische Spiel, welches Hr. Kant in der Tugendlehre mit seinen Lieblingsbegriffen Persönlichkeit, Mittel, Zweck, *homo phænomenon*, *homo noumenon* treibt. Die Mehrheit der Gründe, die er in der Tugendlehre gegen den Selbstmord anführt, und wovon keiner eine hinlängliche Beweiskraft hat **), ist nichts als ein unphilosophischer Behelf: wobey ich aber weit entfernt bin, Hinterlist und Unredlichkeit zu argwohnen. — Aber ein sehr schwaches Raisonnement ist es,

*) S. 42. 43.

**) S. die neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer. VIItes Gespr. Ueber den Selbstmord.

Wie kurz und natürlich läßt sich das Pflicht-widrige des Selbstmordes aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe beweisen! In dem Principe: „Suche dich und deinen Zustand vollkommner zu machen," liegt auch das Gebot: Sorge für die Erhaltung deines Körpers: woraus denn ganz natürlich das Verbot fließt: Zerstöre deinen Körper nicht. —

B. Was die Verpflichtung des Menschen zur Entwicklung seiner Naturanlagen betrifft; so giebt Hr. Kant zu, daß wenn auch der Mensch (wie z. B. die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe, und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung (seines Geschlechts,) mit einem Worte, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre, eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könnte; er behauptet aber, daß der Mensch unmöglich wollen könne, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde. Warum soll man aber, kann man Hrn. Kant fragen, das, was möglich ist, unmöglich wollen können? Könnte der Südsee-Einwohner auf dieses Kantische Raisonnement nicht kaltblütig antworten: ich kann nicht nur wollen, sondern ich will wirklich, daß das Streben nach bloßem sinnlichen Genusse ein allgemeines Naturgesetz werde. Dabey befinde ich mich ganz wohl; und ihr Europäer würdet euch vielleicht auch besser dabey befinden, als bey der beständigen Entwickelung eurer Anlagen, wobey ihr zu keiner Ruhe und Zufriedenheit kommt, und endlich Maximen entwickelt, die sich nicht mehr zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificiren. Dem Vernehmen nach, wisset ihr bereits nicht mehr, wie ihr mit euren Maximen und Grundsätzen (den theoretischen sowohl als prakti-

schen) daran seyd. — Was würde Hr. Kant einem solchen Südsee-Einwohner antworten? und würde er nicht ein neues Moralprincip nöthig haben, um seinen Einwendungen zu begegnen?

C. In Ansehung der Abneigung, den Nothleidenden beyzustehen, giebt Hr. Kant wiederum zu, daß eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz werden, und das menschliche Geschlecht dabey gar wohl bestehen könnte: nur sey es unmöglich zu wollen, daß ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Man sieht aber, wenn man bloß bey dem Kantischen Principe stehen bleibt, wiederum nicht ein, warum es unmöglich seyn soll, solches zu wollen. Wie? wenn ein Mensch sagte: ich will nicht dem Nothleidenden helfen; dagegen erwarte und fordere ich auch nicht, daß mir jemand in meiner Noth helfe? — Hält man einem solchen Sonderling entgegen, daß er auf diese Art zu Grunde gehen könne; so wird er vielleicht antworten: es sey; der Erfolg hievon kann doch kein anderer seyn, als daß ich etwas mehr leide, und vielleicht früher sterbe. Was liegt aber daran, ob ich länger oder kürzer lebe? — Um dieses Raisonnement zu widerlegen, hat man offenbar ein anderes Moralprincip nöthig, und das Leibnitzisch-Wolffische ist dazu sehr tauglich.

Uebrigens philosophirt Hr. Kant bey diesem Beyspiele nicht ganz a priori, sondern zum Theile empirisch. Er behauptet nämlich, daß derjenige der wollte, daß es ein allgemeines Gesetz wäre, keinem Nothleidenden beyzustehen, etwas widersprechendes wollen würde; welches er dadurch zu zeigen sucht, daß ein solcher Mensch sich selbst alle Hoffnung des Beystandes, den er sich doch wünsche, rauben würde. Er setzt also voraus, daß ein jeder

Mensch wünscht, daß ihm in der Noth beygestanden werde; und das ist nach der Erfahrung so ziemlich allgemein wahr. Allein es ist nicht nothwendig so; denn es läßt sich wohl ein Stoiker denken, der, um seine Unabhängigkeit zu behaupten, in seiner Noth lieber zu Grunde geht, als daß er andre um Hülfe anflehen sollte. Auch folgt es nicht, daß derjenige, der sich um fremde Noth nicht bekümmert, von andern hülflos gelassen werde. Die Kinder z. B. bekümmern sich wenig darum, ob andere leiden; und doch nimmt man sich ihrer in ihren Bedürfnissen an. Eben so würden sich gewiß immer großmüthige Seelen finden, die sich des größten Egoisten, wenn er in Noth und Dürftigkeit käme, annehmen würden.

Alles dieses ist, glaube ich, hinreichend, um zu zeigen, daß das Kantische Moralprincip nicht so schlechtweg dem Leibnitzisch-Wolffischen vorzuziehen ist. Ich hoffe Sie aber in meinem nächsten Schreiben noch mehr hievon zu überzeugen. Leben Sie wohl.

## Zwölfter Brief.

Mein Freund.

Ein Moralprincip muß sehr mangelhaft seyn, wenn eine ganze Classe von Pflichten sich entweder gar nicht, oder nur auf eine gezwungene und willkührliche Art daraus herleiten läßt. Und dieß ist der Fall des Kantischen Moralprincips in Ansehung der Pflichten gegen uns selbst. Gehen Sie alle diese Pflichten durch, und fragen Sie sich bey jeder, ob sie aus dem Grundsatze folge:

Handle stets nach Maximen, welche sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, oder (was Hr. Kant bald hinzusetzt, bald wegläßt) von denen du wollen kannst, daß sie Gesetze für alle vernünftige Wesen werden;

so werden Sie diese Folge selten einsehen, oder Sie werden finden, daß wenn sie richtig seyn soll, man nothwendig ein anderes Princip voraussetzen muß.

Nehmen Sie z. B. die Pflichten in Ansehung des Verstandes. Warum soll die Maxime, seine Verstandesanlagen unausgebildet zu lassen, und sich bloß mit dem Genusse der gröbern sinnlichen Lust zu begnügen, nicht allgemeines Gesetz seyn können? Hr. Kant ist selbst, wie wir oben gesehen haben, nicht in Abrede, daß eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könnte. Das ist ja aber alles, was sein kategorischer Imperativ fodert. Er setzt freylich, um sich aus der Verlegenheit, in die er bey dieser Pflicht geräth, herauszuhelfen, gleich hinzu, daß man solches unmöglich wollen könne. Allein es ist schon kein gutes Zeichen, wenn man einen Grundsatz bald so, bald anders ausdrücken, und um den Einwürfen dagegen auszuweichen, ihn durch wesentliche Zusätze modificiren muß. In dem Ausdrucke: unmöglich wollen können, steckt auch eine Zweydeutigkeit, denn das Wollen kann vernünftig, es kann aber auch unvernünftig seyn. Daß nun ein Mensch die Vernachläßigung seiner Verstandes-Anlagen wollen könne, zeigt uns die tägliche Erfahrung. Freylich ist sein Wollen in diesem Falle unvernünftig; allein das beweist gerade, daß es nicht genug ist zu sagen:

Handle so, daß du wollen kannst, daß deine Maxime allgemeines Gesetz werde;

sondern daß es heißen muß:

Handle so, daß du vernünftiger Weise wollen kannst, u. s. w.

Dieses Princip ließe sich aber weit kürzer so ausdrücken:

Handle vernünftig;

eine Formel, die auch wirklich einige Kantianer als identisch mit der Kantischen aufgestellt haben. Nun entsteht aber sogleich die weitere Frage: an welchem Merkmale erkenne ich, daß ich vernünftig handle? Denn der Epikuräer glaubt eben so wohl vernünftig zu handeln als der Stoiker. So werde ich durch Fragen, die sich mir immer aufdringen, und die ich nicht unbeantwortet lassen kann, in ein anderes Princip, das höher ist als das Kantische, hineingeführt.

Eben so mangelhaft ist das Kantische Moralprincip in Ansehung der Pflichten gegen unsern Körper. Warum soll ich im Essen und Trinken mäßig seyn? — Die Kantische Moral antwortet, weil die Maxime, wornach der Unmäßige handelt, nicht allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann. Allein ohne mich dabey aufzuhalten, daß bey rein-vernünftigen Wesen, bey denen von Sinnlichkeit und Körper abstrahirt wird, von Mäßigkeit und Unmäßigkeit nicht die Rede seyn kann, frage ich wiederum, warum die Unmäßigkeit nicht allgemeines Gesetz seyn könne? Wenn alle Menschen unmäßig lebten, (wie denn ein großer Theil derselben wirklich so lebt:) so würde doch das menschliche Geschlecht dabey bestehen können. Zwar würden die meisten Menschen (denn von allen könnte solches nicht einmal behauptet werden;) sich durch ihre Unmäßigkeit das Leben abkürzen: allein man sieht wiederum nicht, warum

das Streben nach einem langen Leben ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn soll. — Aber, wird vielleicht Hr. Kant antworten, der Mensch kann doch nicht wollen, daß die Abkürzung des Lebens allgemeines Gesetz werde, denn so würde er, da der Genuß von Speise und Trank auf die Erhaltung seines Lebens abzweckt, etwas widersprechendes wollen. Dieses Raisonnement gebe ich zu: allein wer sieht nicht, daß wir dadurch wiederum in das Leibnitzisch-Wolffische Princip hineingeführt werden; denn es ist ohne Zweifel eine Unvollkommenheit in dem Verstande und in dem Willen eines freyen Wesens, sich bey einer und ebenderselben Handlung zu widersprechen. Indessen würde dieser moralische Widerspruch doch nicht so viel zu bedeuten haben, wenn durch Unmäßigkeit nicht die Gesundheit des Körpers zerrüttet, und die Geistes-Thätigkeit dadurch nicht gehemmt und gestört würde. Hören Sie, was Leibnitz sagt: „Le *mal moral* n'est un si grand mal, que parce qu'il est une source de *maux physiques*, qui se trouve dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. Car une *mauvaise volonté* est dans son département ce que le mauvais principe des Manichéens seroit dans l'Univers; et la Raison, qui est une image de la Divinité, fournit aux ames mauvaises de grands moyens de causer beaucoup de mal *). Dieß ist sehr wahr, und sehr gut gesagt.

Lassen Sie uns ein anderes Beyspiel nehmen. Warum ist die Geschlechtsgemeinschaft ohne ehliche Verbindung (venus vulgivaga, vagus concubitus) dem Sittengesetze zuwider? Das

*) *Théod.* P. I. §. 26.

menschliche Geschlecht könnte doch eben so gut dabey bestehen, als die verschiedenen Gattungen der Thiere, die höchstens nur so lange beysammen leben, bis ihre Jungen erzogen sind. Bleibt man also bey der Frage stehen, ob die Maxime, wornach in diesem Falle gehandelt würde, sich zu einem allgemeinen Gesetze qualificire; so sieht man nicht, warum nicht alle Menschen in einer thierischen Geschlechtsgemeinschaft leben sollten. Aber, wird man sagen, so würde ja der Mensch keine Gesellschaft bilden, mithin seine Geistes-Anlagen nicht entwickeln, und denjenigen Grad von Glückseligkeit und Vollkommenheit nicht erreichen, dessen er fähig ist. — Ganz richtig; aber so kommen wir wieder in das Leibnitzisch-Wolffische Moralprincp hinein.

Das Kantische Princip verläßt uns besonders bey denjenigen Handlungen, die bey einem geringen moralischen Wehrte, doch um deswillen von Wichtigkeit sind, weil sie unser tägliches Thun und Lassen ausmachen. Unser Wachen und Schlafen; unser Essen und Trinken; die unsere Berufs-Geschäfte theils durchkreuzenden, theils sie beschließenden Lieblings Beschäftigungen und Erholungen; unsere Leibesbewegungen; unser Reden und Schweigen; unser Benehmen gegen die Personen, die um uns sind, u. s. w. alles dieses ist moralisch, in so fern es von unserer Freyheit abhängt: und es ist nichts weniger als gleichgültig, weil dergleichen unbedeutend-scheinenden Handlungen moralische Fertigkeiten hervorbringen, und die Elemente unserer Glückseligkeit sind. Nach der kritischen Moral muß ich mich bey jeder dieser Handlungen fragen, was ich dabey für eine Maxime befolge, und ob diese Maxime ein Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne. Das ist nicht nur sehr weit ausgeholt, son-

dern ich werde auch in vielen Fällen ungewiß bleiben, was ich thun oder lassen soll. Wenn ich den Tag über gearbeitet, und meine Berufs- und andern Geschäfte vollendet habe; so gehe ich des Abends mit einem Freunde spazieren, um mir die nöthige Erholung zu verschaffen. Dieß ist ohne Zweifel eine moralische, und zwar eine moralisch-gute Handlung. Was habe ich aber nöthig, lange zu untersuchen, ob die Maxime, nach der ich hier handle, ein Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne, und woher weiß ich, daß andere vernünftige Wesen einer Erholung nach der Arbeit bedürfen! Genug, ich bedarf ihrer, und der Zustand meines Körpers und meiner Seele wird dadurch vollkommener. — So werde ich in den meisten Fällen leicht entscheiden können, was ich zu thun oder zu lassen habe; denn was meine Seele, meinen Körper und meinen äußern Zustand vollkommner oder unvollkommner macht, das ist eben nicht schwer zu beurtheilen.

Die Erfahrung werde ich freylich hiezu nicht immer entbehren können; allein was schadet das der Moralität? — Ich begreife überhaupt nicht, wie Hr. Kant und seine Anhänger bey unsern moralischen Handlungen die Erfahrung ausschließen oder herabwürdigen können. Die Erfahrung und die Beobachtung ist in tausend Fällen unumgänglich nothwendig, um meine Handlung richtig unter das Sittengesetz subsumiren zu können. Eine Speise zu essen, wovon ich weiß, daß sie mir schädlich ist, ist doch wohl eine moralisch-böse Handlung. Woher kann ich aber wissen, daß mir gewisse Speisen schädlich sind, als weil ich oder Andere die schädlichen Wirkungen davon erfahren oder beobachtet haben? Der kategorische Imperativ, der mir

gebietet, nach Maximen zu handeln, welche sich zu allgemeinen Gesetzen für alle vernünftige Wesen qualificiren, ist doch wohl allein nicht hinreichend, mich von dem Genusse eines wohlschmeckenden, aber giftigen Erdschwammes abzuhalten. — Man sagt, es komme nicht auf die Folgen einer Handlung an, um sie moralisch-gut oder moralisch-böse zu machen: sie sey das eine oder das andere schon an sich. Wenn man hierunter die zufälligen Folgen versteht; so mag die Behauptung hingehen, wiewohl auch unter diesen noch ein Unterschied zu machen wäre. Allein in Ansehung der natürlichen und nothwendigen Folgen einer Handlung ist der Satz falsch; denn diese Folgen gehören zu dem Wesen der Handlung, und können nicht von ihr getrennt werden. Es ist wahr; es giebt Handlungen, die schon an sich, und ohne Hinsicht auf die Folgen, die sie nach sich ziehen, gut oder böse sind. So sind z. B. die Lüge, der Betrug, die Unredlichkeit in Erfüllung seines Versprechens u. s. w. moralisch-böse Handlungen, wenn auch kein äußerlicher Nachtheil für uns und andere Menschen daraus entstände: und das sind sie auch nach dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe. Allein wer wird leugnen, daß die natürlichen schlimmen Folgen, die aus dem Betruge theils für den Betrüger, theils für den Betrogenen entstehen, die Handlung noch schlimmer machen, als sie ohne dieselben gewesen wäre? Eine Moralphilosophie, in der behauptet wird, eine unschädliche Lüge sey in eben dem Grade moralisch-böse, wie eine schädliche, beruht sicherlich entweder auf einem falschen Principe, oder es wird aus diesem Principe unrichtig geschlossen. — Hr. Kant ist auch in diesem Puncte nicht übereinstimmend mit sich selbst; denn

er sagt in seiner Tugendlehre *), „daß Verschwendung und Kargheit bloß darum verwerflich zu seyn scheinen, weil sie auf (theils nicht erwartete, theils willkührliche) Armuth hinauslaufen." Und eben so zeigt er die moralische Scheußlichkeit des Neides dadurch, daß er eine grämliche, sich selbst folternde, und auf Zerstörung des Glücks Anderer, wenigstens dem Wunsche nach, gerichtete Leidenschaft sey **). Das heißt doch wohl das Pflichtwidrige und Lasterhafte gewisser Handlungen und Leidenschaften aus ihren Folgen beweisen. Leben Sie wohl.

## Dreyzehnter Brief.

Mein Freund.

Daß Hr. Kant bey dem Vortrage einer Wissenschaft, seine Sätze nicht ordentlich und deutlich aus seinen Principien herleitet, sondern einen gewissen freyen philosophischen Gang liebt, wird wohl niemand leugnen, der seine Schriften aufmerksam und unbefangen gelesen hat, und die Regeln der philosophischen Methode kennt. Nirgend ist diese freye Art zu philosophiren (discincta philosophandi ratio) auffallender als in seiner Metaphysik der Rechtslehre, und in seiner Metaphysik der Tugendlehre. Fast bey einer jeden Materie philosophirt er aus einem andern Principe; wenigstens sieht man nicht ein, wie der Satz, den er beweisen will, mit seinem angenommenen Principe zusammenhängt. Dieses gilt besonders von dem ersten Theile seiner Tugendlehre, wo er von den Pflichten gegen sich selbst handelt.

*) S. 92. **) Tugendl. S. 134.

Von dem Selbstmorde habe ich bereits bemerkt, daß Hr. Kant in seiner Metaphysik der Sitten ganz anders dagegen argumentirt, als in seiner Metaphysik der Tugendlehre, und daß in der letztern, die mannichfaltigen Gründe, die er dagegen anführt, sehr bunt durch einander laufen. Der Grund, daß es keine Befugniß geben könne, sich selbst allen Pflichten zu entziehen, welches doch der Selbstmörder thue, ist noch der scheinbarste, und hängt noch am besten mit seinem Moralprincipe zusammen; denn hierin scheint allerdings ein Widerspruch zu liegen. Allein genau betrachtet, ist dieser Beweis eine petitio principii; denn es wird dabey vorausgesetzt, daß es in keinem Falle Pflicht seyn könne, sich selbst das Leben zu nehmen. Dieses wird aber der Stoische Selbstmörder leugnen: er wird behaupten, daß es Fälle gebe, wo der Selbstmord pflichtmäßig sey. Ist aber dieses; so entzieht sich zwar der Selbstmörder allen Pflichten, allein er thut daran eben so wenig unrecht, als der Krieger, der sich aus Pflicht einem gewissen Tode aussetzt, und sich dadurch auch allen weitern Pflichten entzieht. Daß übrigens Hr. Kant diesem Grunde selbst nicht eine allgemeine und nothwendig-beweisende Kraft beylegt, läßt sich aus den beygefügten casuistischen Fragen schließen. Wäre es streng und apodiktisch bewiesen, mithin allgemein und nothwendig wahr, daß der Selbstmord dem Sittengesetze zuwider ist; wie hätte Hr. Kant die Frage aufwerfen können: „ob man es Friedrich dem Zweyten, Könige von Preußen, zum verbrecherischen*) Vorhaben anrechnen könne,

*) Das Beywort: verbrecherisch, ist hier höchst unschicklich: denn wie kann man einen König, der sich selbst das Leben nimmt, zumal in einer Tugendlehre, wo nicht von Zwangspflichten die Rede ist, einen Verbrecher nennen?

daß er ein behendwirkendes Gift bey sich führte, vermuthlich damit, wenn er gefangen würde, er nicht etwa genöthigt werden möchte, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig seyn könnten? — Ich untersuche jetzo nicht, ob diese Vermuthung des Hrn. Kant wahrscheinlich oder unwahrscheinlich ist, (wiewohl, da dabey eine gewisse Schwäche im Charakter Friedrichs II vorausgesetzt wird, sie mir nicht wahrscheinlich vorkommt;) ich bemerke nur, zu meinem gegenwärtigen Zwecke, daß Hr. Kant bey Beurtheilung dieser Handlung Friedrichs II ein Princip zum Grunde zu legen scheint, das er sonst in der Moral nicht gelten lassen will, nämlich das öffentliche Wohl, oder das Wohl des Staats Ist es aber philosophisch, die unbedingte Unzuläßigkeit des Selbstmordes aus dem kategorischen Imperativ zu beweisen, oder beweisen zu wollen, und hintennach aus einem andern Principe es zweifelhaft zu machen, ob es nicht Ausnahmen von dem Verbote, sich das Leben zu nehmen, geben könne?

Eben so wenig beweist Hr. Kant aus seinem kategorischen Imperativ, daß der unnatürliche Gebrauch seiner Geschlechtsorgane, z. B. die wollüstige Selbstschändung, unerlaubt, und der Pflicht gegen sich selbst zuwider sey *). Er macht zwar viele Worte über dieses Laster; sagt, daß das Pflichtwidrige einer solchen Handlung jedermann auffalle, und eine Abkehrung von diesem Gedanken in der Maße errege, daß selbst die Nennung dieses Lasters bey seinem eigenen Nahmen für unschicklich gehalten werde; daß der Mensch sich beschämt fühle, einer solchen, ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen

*) Tugendl. S. 75 — 78.

Person fähig zu seyn, u. s. w. gesteht aber doch hernach, daß der Vernunftbeweis von der Unzulässigkeit des unnatürlichen Gebrauchs seiner Geschlechts-Eigenschaften, als Verletzung der Pflicht gegen sich, nicht so leicht zu führen sey: nimmt sodann, um den wahren Beweisgrund zu finden, zu seinen Lieblingsbegriffen und Lieblingswörtern von Persönlichkeit, Zweck, Mittel ꝛc. seine Zuflucht, und sagt, daß der Mensch dabey seine Persönlichkeit wegwerfend aufgebe, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe brauche; wobey er aber doch eingesteht, daß der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person, hiedurch noch nicht erklärt sey, und vergleicht endlich, um sich so gut als möglich aus der Verlegenheit zu ziehen, diese widernatürliche Handlung mit dem Selbstmorde, und findet bey letzterm doch noch einigen Muth und Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person, bey der wollüstigen Selbstschändung aber bloß Befriedigung der thierischen Neigung, wobey der Mensch sich zur genießbaren, aber doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande mache, und so aller Achtung für sich selbst beraube.

Ich frage Sie: ist dieses Hin- und Herschwanken zwischen Gründen, wovon man das Unzureichende selbst eingesteht, eine gründliche Art zu philosophiren, und ist nun das Pflichtwidrige der wollüstigen Selbstschändung bewiesen? Wie muß ein Moralprincip beschaffen seyn, auf welches der Urheber desselben, wenn das Pflichtwidrige eines so unnatürlichen Lasters bewiesen werden soll, gar keine Rücksicht nimmt? denn es ist doch offenbar, daß in der langen Kantischen Argumentation

gegen dieses Laster, die Frage: ob die Maxime, nach welcher bey der wollüstigen Selbstschändung gehandelt wird, allgemeines Gesetz werden könne? mit keiner Sylbe berührt ist.

Daß der Mensch bey dieser Handlung seine Persönlichkeit aufgiebt, wie Hr. Kant behauptet, sieht man gar nicht ein, und eben so wenig, was es heiße: sich bloß zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe gebrauchen. Läßt sich das nicht eben so gut vom Essen und Trinken sagen? und könnte derjenige, der sich selbst schändet, nicht eben das dialektische Spiel mit den Wörtern: Zweck und Mittel, treiben, und dem Hrn. Kant sophistisch antworten: er sey sich bey dieser Handlung Zweck und Mittel zugleich! — Mit dem Beyworte: thierisch, ist Hr. Kant in dieser ganzen Abhandlung sehr freygebig: aber dadurch wird überhaupt sehr wenig, und in dem vorliegenden Falle um so weniger bewiesen, da der Mensch bey der Selbstschändung seinen Geschlechtstrieb auf eine unnatürliche, und nicht thierische Art befriedigt. Handelte er hiebey thierisch; so würde er seinen Trieb nicht durch Selbstschändung, sondern durch den Genuß des nächsten besten Gegenstandes weiblichen Geschlechts befriedigen.

Nach dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe ist der Grund, warum eine solche Handlung pflichtwidrig und verabscheuungswürdig ist, nicht schwer zu finden. Ein Mensch, der sich selbst schändet, schwächt nicht nur seinen Körper und seinen Geist, sondern seine Handlungsart zielt auch auf den Untergang des menschlichen Geschlechts ab. Das letztere macht eigentlich diese Handlung so verabscheuungswürdig; denn das erstere thut z. B. auch der Trunkenbold, dessen Handlungs-

art doch kein solcher Gegenstand der Verabscheuung ist. — Aus eben diesem Grunde verabscheuen wir auch die Knabenschänderey, die Sodomiterey, den Beyschlaf mit einem todten Körper, und andere dergleichen widernatürliche Laster. Das menschliche Geschlecht würde untergehen, wenn diese Laster allgemein wären: und wer sich ihnen überläßt, arbeitet wenigstens so viel an ihm ist, an diesem Untergange.

Die angeführten Gründe sind ohne Zweifel für die Vernunft hinreichend, alle dergleichen Handlungen für lasterhaft und verabscheuungswürdig zu erklären. Dabey will ich aber gar nicht leugnen, daß schon das Widernatürliche derselben, d. i. der allzustarke Contrast mit der natürlichen und gewöhnlichen Handlungsart der Menschen, uns auf eine widrige Art afficirt, und der Grund jenes ästhetisch-moralischen Mißfallens, und jenes Ekels ist, von dem Hr. Kant spricht, den er aber nicht erklärt. Widernatürliche Handlungen sind in der moralischen Welt, was die Monstrositäten in der Natur sind: sie würden uns mißfallen, auch wenn sie unschädlich wären. Mißfallen uns doch so gar monströse Producte der Einbildungskraft. — Wir können nicht einmal ohne ein gewisses empörendes Gefühl gedenken, daß jemand seinen Geschlechtstrieb mit einer schlafenden Person, sollte es auch seine Gattin seyn, befriedige. Eine solche Handlung contrastirt mit der gewöhnlichen Handlungsart der Menschen, wo aus der innigen Vereinigung zweyer lebendigen, und sich mit wechselseitiger Zuneigung umfassenden Wesen, und der Aeußerung ihrer beyderseitigen Lebenskraft, ein neues lebendiges Wesen entspringt, auf eine so empörende Art, daß wir die Augen da-

von wegwenden müssen. — Dieser natürliche Abscheu scheint so gar Antheil an der Schärfe der von den alten Gesetzgebern auf dergleichen Handlungen gesetzten Strafen gehabt zu haben.

Doch genug hievon. In meinem nächsten Briefe wollen wir sehen, wie Hr. Kant über die Unmässigkeit philosophirt. Leben Sie wohl.

## Vierzehnter Brief.

Mein Freund.

Um das Pflichtwidrige der Unmäßigkeit (der Trunkenheit und der Gefräßigkeit) zu zeigen, warnt Hr. Kant zuförderst *), daß solches ja nicht aus dem Schaden oder den körperlichen Schmerzen, die sich der Mensch dadurch zuziehe, beurtheilt werden müsse: denn da würde aus dem Principe der Glückseligkeit argumentirt, welches nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen könne. — Sie werden vielleicht denken, daß nun Hr. Kant mit seinem kategorischen Imperativ auftreten, und zeigen werde, daß der Unmäßige nach einer Maxime handle, welche nicht Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne. Aber nein; er macht sich die Sache viel leichter: er nimmt wieder seinen gewöhnlichen Begriff von Thierheit zu Hülfe, und sagt, daß der Mensch im Zustande der Trunkenheit und der Ueberladung mit Speisen, nur wie ein Thier, nicht als Mensch zu behandeln, und für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung erfordert werde, auf eine

*) Tugendl. S. 80.

gewisse Zeit gelähmt sey. In einen solchen Zustand sich zu versetzen, sey Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst *); welches von selbst in die Augen falle.

Also nicht die nachtheiligen Folgen, die aus der Trunkenheit für das Vermögen und die Gesundheit des Trunkenboldes entstehen, sondern die Lähmung seiner Leibes- und Geisteskräfte, sind nach Hrn. Kant der Grund, warum die Trunkenheit eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Zu welcher Inconsequenz Herrn Kant doch seine Abneigung gegen das Princip der Glückseligkeit verleitet! Nachdem er die Rücksicht auf Gesundheit und Vermögen für ganz heteronomisch erklärt hat, führt er die Unterbrechung der Gewandtheit des Körpers und der Ueberlegung, als den Grund an, warum die Trunkenheit ein Laster sey. Nun gehört aber doch offenbar die Gewandtheit des Körpers in einer Classe mit der Gesundheit; und wer in der Moral die Rücksicht auf diese nicht gelten lassen will, kann ohne Inconsequenz jene nicht als einen Grund angeben, warum die Trunkenheit ein Laster ist. — Eben so wenig sollte Hr. Kant, da er bey der Moralität nicht auf die Folgen der Handlungen Rücksicht genommen wissen will, die Trunkenheit als ein Laster qualificiren, weil die Folge davon ist, daß das freye Denken eine Zeit lang dadurch gehemmt wird. Der Schlaf hemmt übrigens auch das freye Denken und die Ueberlegung. Ist er unmoralisch?

Um aber noch deutlicher zu zeigen, wie wenig Hr. Kant bey dieser wichtigen Abhandlung (denn Unmäßigkeit ist gewiß eines der verderblichsten Laster unter den Menschen;) seiner Theorie von der

*) Im Texte steht: Pflicht wider sich selbst.

Moralität der Handlungen getreu bleibt, muß ich Ihnen die Distinctionen der Imperativen in der Kantischen Metaphysik der Sitten ins Gedächtniß rufen. Hr. Kant unterscheidet *) nämlich alle Imperativen in hypothetische und kategorische. Jene theilt er wiederum in problematische und in assertorische ein. Der problematische Imperativ sagt bloß, daß die Handlung zu irgend einem möglichen Zwecke gut sey; der assertorische hingegen, daß sie zu einem wirklichen Zwecke gut und tauglich sey. Man könne jenen auch einen Imperativ der Geschicklichkeit nennen. Ob der Zweck vernünftig und gut sey, davon sey hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, seyen in so fern von gleichem Wehrte, als eine jede dazu diene, ihre Absichten vollkommner zu bewirken **). — Der assertorische Imperativ hingegen weise auf Glückseligkeit hin; denn diese sey nicht etwa ein bloß möglicher, sondern der wirkliche und nothwendige Zweck eines jeden endlich-vernünftigen Wesens. Der kategorische Imperativ sey von diesen beyden Imperativen wesentlich verschieden: er gebiete unbedingt, und ohne Hinsicht auf irgend einen Zweck. Er sey der einzig-wahre Imperativ der Sittlichkeit. — Lassen Sie mich nun die Anwendung dieser Distinction auf die vorliegende Kantische Abhandlung von der Mäßigkeit und Unmäßigkeit, mittelst folgender Fiction machen.

Ein im Lande der Sitten angekommener Fremdling wünscht, seine Pflichten kennen zu lernen,

*) S. 39. ff. **) Metaphys. der Sitten, S. 41.

und (da er ein Deutscher ist) vor allen Dingen zu wissen, ob die Mäßigkeit Pflicht für ihn ist oder nicht. Man weiset ihm den öffentlichen Platz, wo die Imperativen, wie ehemals die Römischen Rechtsgelehrten auf dem Forum, auf und ab gehen, um den Fragenden Bescheid zu ertheilen. Der Fremde wendet sich natürlicher Weise zuerst an den kategorischen Imperativ, der sich durch seine ernsthafte Miene und seinen gravitätischen Gang vor seinen zwey Collegen auszeichnet, und fragt ihn: ob und warum es Pflicht für ihn sey, mäßig zu seyn? — Der kategorische Imperativ, der sonst immer die allgemein-gültige Maxime im Munde führt, antwortet dieß Mal mit einem trocknen Tone:

Mensch! sey mäßig; denn durch Unmäßigkeit wirst du ein Thier.

Der Fremde stutzt, und denkt bey sich selbst: ich habe doch schon oft zu viel gegessen und getrunken, und davon Unverdaulichkeit und Kopfweh gehabt; aber in einen thierischen Zustand bin ich deswegen nicht gerathen. Ueberdieß essen und trinken ja gewöhnlich die Thiere nicht zu viel: man könnte sie mir also hierin eher zur Nachahmung empfehlen.

Der Fremde wendet sich hierauf mit seiner Frage an den assertorischen Imperativ; dieser antwortet ihm mit einem sanften Tone:

Freund! sey mäßig; so wirst du schon vieles für deine Glückseligkeit gewonnen haben.

Sehr zufrieden mit diesem Ausspruche, ist der Fremde im Begriffe fortzugehen, als ihm der kategorische Imperativ mit einer gebieterischen Stimme zuruft:

Mensch! wenn du mäßig bist, um glücklich zu seyn; so ist deine Handlung ohne allen moralischen Wehrt.

Der Fremde erschrickt; faßt sich aber doch bald wieder, und denkt, er müsse, ehe er fortgehe, auch noch den problematischen Imperativ hören. Er wendet sich an denselben, und erhält von ihm die Antwort:

Fremdling! ich rathe dir, mäßig zu seyn, um die Gewandtheit deines Körpers und die freye Ueberlegung deines Geistes nicht zu verlieren. Ob du aber jene Gewandtheit zur Rettung deines von Räubern angefallenen Freundes, oder zu einem Banditenstreiche, ob du deine freye Ueberlegung zu Berathung deines in Gefahr schwebenden Vaterlandes oder zu einer Verschwörung gegen dasselbe gebrauchst, das ist mir völlig gleichgültig: die eine Handlung hat für mich eben so viel Wehrt als die andere. Ich bin weiter nichts als ein problematischer Imperativ.

Der Fremde schüttelt den Kopf, und verläßt nicht ohne Mißmuth die drey Kantischen Imperativen, und das neue Land der Sitten, jedoch mit dem Vorsatze, sich einstweilen an den Ausspruch des assertorischen Imperativs zu halten, und zu versuchen, ob er nicht bey der Mäßigkeit glücklich seyn werde. —

Ich weiß wohl, daß die Kantianer, und vielleicht Hr. Kant selbst, das, was ich hier gesagt habe, für Neckerey, Consequenzmacherey und wer weiß wofür erklären werden. Allein sagen Sie mir aufrichtig, ob nicht Hr. Kant durch den Beweis, den er in seiner Tugendlehre für die Pflicht der Mäßigkeit giebt, und der bloß von den Folgen der Unmäßigkeit in Ansehung des Geistes und des Körpers hergenommen ist, demjenigen widerspricht, was er in der Metaphysik der Sitten sagt. Denn wenn

Geschicklichkeit und Talent kein Grund ist, eine Handlung zur Pflicht zu machen; so ist offenbar auch Gewandtheit des Körpers und Ueberlegung des Geistes kein solcher Grund; und man kann nicht schließen: durch diese Handlung werden die Kräfte meines Geistes und meines Körpers geschwächt; folglich ist sie moralisch=böse. — Thut man einer Philosophie, die sich so offenbarer Inconsequenzen schuldig macht, Unrecht, wenn man über sie spottet?

Eine neue Inconsequenz liegt wiederum in den casuistischen Fragen, die Hr. Kant seiner Abhandlung über die Unmäßigkeit beygefügt hat: denn er läßt es zweifelhaft, ob nicht bey dem Weine ein Gebrauch verstattet werden könne, der bis nahe an die Berauschung reiche. Sonst will er gar keinen graduellen Unterschied zwischen Tugend und Laster gelten lassen, und verwirft deswegen den aristotelischen Grundsatz, daß die Tugend in der Mitte zwischen zwey Extremen bestehe *). Aber nach dem, was er hier sagt, scheint es doch einen Grad der Berauschung zu geben, der von dem Sittengesetze nicht ganz verdammt, vielleicht gar gebilliget wird, weil doch dadurch, wie Hr. Kant hinzusetzt, die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt, ja die Tugend selbst erwärmt werden könne.

Wenn übrigens Hr. Kant die bei dieser Veranlassung angeführten Worte: virtus ejus (Catonis) incaluit mero, dem Seneca zuschreibt **); so erinnere ich mich nicht, so etwas in dem letztern, wohl aber im Horaz die Verse gelesen zu haben:

Narratur et prisci Catonis
Saepe mero caluisse virtus.

*) S. Tugendl. S. 43. **) S. 81.

Hr. Kant nimmt es aber bekanntlich mit dem Citiren nicht so genau: er überhebt sich der Mühe des Nachschlagens, und citirt, so gut er kann, aus dem Gedächtnisse. Es gehört solches zu seiner bequemen Art zu schreiben. Leben Sie wohl.

## Funfzehnter Brief.

Mein Freund.

Bey der Kantischen Abhandlung über die Wahrhaftigkeit nnd die Lüge *) halte ich mich nicht auf. Die Inconsequenzen, in die sich Hr. Kant bey dem Vortrage dieser Lehre, in seinen verschiedenen Schriften verwickelt, sind vom Hrn. Nicolai **) auf eine so gründliche und einleuchtende Art aufgedeckt worden, daß ich nichts hinzuzusetzen weiß. Zu meinem Zwecke bemerke ich bloß, daß Hr. Kant auch hier nicht aus seinem Moralprincipe philosophirt, sondern meistens nur von der Ehrlosigkeit des Lügners, von Selbstverachtung und Verletzung der Würde der Menschheit in seiner eigenen Person, von Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde spricht. Dieß ist eine sehr bequeme Art zu philosophiren, denn sie paßt auf alle Laster. Von einem jeden Lasterhaften kann man sagen, er verletze die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; er müsse sich selbst verachten u. s. w. Allein man möchte gern den Grund dieser Selbstverachtung wissen; man möchte besonders wissen, warum gewisse Laster mehr verachtet werden als andere:

*) S. 83.

**) S. die Vorrede zu den neun Gesprächen zwischen Chr. Wolff und einem Kantianer, S. 18. f. u. Hrn. Nicolai's gelehrte Bildung rc. S. 160. ff.

warum z. B. der Lügner sich und andern verächtlicher vorkommt, als der Trunkenbold. Das erklärt uns Hr. Kant nicht, wenn er auch noch so viel von Verletzung, Wegwerfung und Vernichtung der Menschenwürde spricht.

Sie werden bemerkt haben, daß der Begriff von Menschenwürde zu den Lieblingsbegriffen des Hrn. Kant gehört. Er wird für einen reinen Verstandesbegriff ausgegeben, und kann auch dafür gelten, wenn er gehörig bestimmt wird: allein durch gewisse sinnliche Merkmale, die ihm ankleben, berührt er zugleich die Einbildungskraft; und das ist es ohne Zweifel, wodurch er sich der Kantischen Schule, die größtentheils aus jungen Schriftstellern besteht, so sehr empfohlen hat. Hr. Fichte besonders spricht viel von seiner Würde. — Wenn wir uns nun aber fragen, worin denn eigentlich die wahre Würde des Menschen bestehe; so werden wir finden, daß sie nichts anders seyn kann, als ein hoher Grad intellectueller und moralischer Vollkommenheit. Newton hatte Menschenwürde, weil er ein so großer Mathematiker, und zugleich ein so vortreflicher Mensch war. Das Wort Vollkommenheit lautet den Kantianern freylich nicht so schön, wie das Wort Würde: aber es zeigt doch etwas deutlicher, worin die Würde eines Menschen besteht, und dadurch ist dieser Begriff von gewissen Nebenbegriffen gereinigt, welche die Einbildungskraft so geschäftig ist ihm anzuhängen, als Ehre, Macht, Ansehen u. s. w. Unsere jungen Schriftsteller würden wohl thun, den Begriff von Würde nach unserer Erklärung zu denken; sie würden vielleicht finden, wie viel sie noch zu lernen, und wie viel sie noch an sich zu bessern hätten, ehe sie von ihrer Würde sprechen dürften. —

Bey der Art, wie Hr. Kant über das Laster des Geitzes philosophirt, gedenke ich mich eben so wenig aufzuhalten; denn hier ist seine Inconsequenz noch auffallender als vorher. Er verfällt so gar in das leidige Princip der Glückseligkeit, und wird ein Eudämonist. „Das eigenthümliche Merkmal des Geizes, sagt er *), ist der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerley Zwecken, doch mit dem Vorbehalte, keines derselben für sich brauchen zu wollen, und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben; welches der Pflicht gegen sich selbst, in Ansehung des Zwecks, gerade entgegengesetzt ist." Der Geiz ist ihm also deswegen ein Laster, weil der Mensch sich selbst des angenehmen Lebensgenusses beraubt! — Angenehmer Lebensgenuß muß also wohl Pflicht seyn. — Das ist doch gewiß nicht aus dem kategorischen Imperativ philosophirt, der eine Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, ohne irgend einen Zweck für sich, für objectiv-nothwendig erklärt **).

Daß Hr. Kant in der Abhandlung über das Laster, das er Kriecherey nennt ***), viel von Menschenwürde, von Persönlichkeit, von Selbstzweck u. s. w. reden werde, können Sie sich leicht vorstellen. Ich habe dagegen nichts einzuwenden, ob ich wohl gewünscht hätte, daß er das Pflichtwidrige der Kriecherey aus seinem Moralprincipe hergeleitet, und gezeigt hätte, daß die Maxime, nach welcher z. B. der Schmeichler handelt, nicht allgemeines Gesetz werden könne. Man sieht, wenn man bey diesem Principe stehen bleibt, gar nicht ein,

*) Tugendl. S. 90.
**) Metaph. der Sitten. S. 40.
***) Tugendl. S. 93.

ein, warum nicht jeder Niedrigere sich vor dem Höheren, zumal wenn er etwas von ihm verlangt, demüthigen soll.

Ich muß Ihnen doch den Beweis hersetzen, den Wolff in seiner Ethik von der sclavischen Gemüthsart der Schmeichler giebt *): „Adulatores scientes ac volentes immeritis honoribus ac laudibus cumulant eos, quibus placere volunt, captandæ utilitatis cujusdam causa. Laudant igitur alterum, quemadmodum laudari vult, et eos exhibent honores, quos expetit, facientes ideo, quod vult alter; ipsi autem minime facerent, nisi utilitas quædam, aut spes quædam illius, quamvis parum certa, eosdem ad faciendum impelleret. Voluntatem ergo propriam abdicantes, a voluntate aliorum pendent, quam suam faciunt. Atqui *servorum* est, actiones suas componere ad voluntatem non suam, sed domini: adulatores igitur *servilem* habent animum". Wie genau hängen hier alle Begriffe und Sätze (wobey sich Wolff noch überdieß auf die vorhergehenden Sätze bezieht) zusammen; und welcher gründliche Kopf wird nicht diesem Wolffischen Beweise, in welchem lauter Licht und Ordnung ist, vor der Kantischen Zwitter-Art zu philosophiren, die halb Metaphysik und halb Poesie ist, und wo man selten den Zusammenhang der Sätze deutlich einsieht, den Vorzug geben? — Wolff gebraucht zwar nicht die Ausdrücke, daß der Schmeichler sich wegwerfe, daß er seine Menschenwürde verleugne, seine Persönlichkeit aufgebe u. s. w., aber statt dieser neumodischen Terminologie, giebt er uns deutliche Begriffe, und wir wissen nun, was diese kantischen Ausdrücke bedeuten, wenn sie Sinn und Beweis-

*) *Wolffii Philos. moralis s. Ethica.* P. V. §. 213.

kraft haben sollen. Der Schmeichler entsagt um des Nutzens willen, ja sogar in der bloßen Hoffnung eines Nutzens, so gering sie auch seyn mag, seinem eigenen Willen, und hängt von dem Willen eines andern ab, den er zu dem seinigen macht. Dieß ist eine sclavische Gedenkungs- und Handlungsart. — Die Kantischen Begriffe von Persönlichkeit, von Selbstzweck und von Mittel sind hier um so weniger passend, da der Schmeichler mit Recht sagen kann, er sey sich in diesem Falle Selbstzweck, und gebrauche den geschmeichelten Thoren als Mittel, sich einen Nutzen zu verschaffen. Der Schmeichler und der Geschmeichelte (kann man sagen) sind sich wechselsweise Zweck und Mittel zugleich. Damit ist also noch nicht bewiesen, daß die Kriecherey ein Laster ist.

Zu welchen Spielen mit Begriffen sich Hr. Kant durch seinen metaphysischen Afterwitz verleiten läßt, davon werden Sie eine auffallende Probe in dem Anfange der vorliegenden Abhandlung über die Kriecherey finden. Sie kennen die Eintheilung des pretii in pretium *vulgare*, pretium *usus*, und pretium *eminens*. Das pretium vulgare wird den Erzeugnissen des Bodens; das pretium usus den Waaren; das pretium emineus dem Gelde zugeschrieben. Diese Begriffe wendet nun Hr. Kant, zu Erhebung der moralischen Natur des Menschen, in folgender Stelle an, die zu Charakterisirung seines metaphysischen Genies zu merkwürdig ist, als daß ich sie nicht hersetzen sollte:

„Der Mensch im System der Natur (homo phænomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung, und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnisse des Bodens, einen gemeinen Wehrt (pretium vulgare). Selbst daß er

vor diesen den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äußern Wehrt seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menschen vor dem andern, d. i. einen Preis, als einer Waare, in dem Verkehre mit diesen Thieren als Sachen; wo er doch noch einen niedrigeren Wehrt hat, als das Geld, dessen Wehrt daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird *).“

Was sagen Sie zu diesem sinnlosen Spiele mit Begriffen? — Ich wünschte doch, daß Hr. Kant, oder einer seiner Schüler mir auf folgende Fragen antwortete:

„Sind die Thiere Erzeugnisse des Bodens? und ist es erlaubt, sie ohne weiteres dafür zu erklären, bloß um dem Menschen als thierischem Wesen, ein pretium vulgare beylegen, und so philosophisch witzeln zu können?“

„Kann der Mensch als ein vernünftiges Thier (animal *rationale*) mit den Thieren als Erzeugnissen des Bodens identificirt, und ihm mit diesen Thieren einerley Wehrt beygelegt werden?“

„Hat der Mensch, in so fern er Verstand hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, nur einen äußern Wehrt der Brauchbarkeit, d. i. einen Waaren-Preis?“

„Was sind das für Thiere, mit denen der Mensch im Verkehre steht?“ Dem Sprachgebrauche nach müßten diese Thiere auch Verkehr mit dem Menschen haben! Hätten sie dieses, so wären sie nicht Sachen.

„Kann der Mensch im Verkehr mit andern Menschen, bloß als ein verständiges, und muß er nicht zugleich als ein moralisches Wesen betrachtet werden?“

*) Tugendl. S. 93.

„Hat der Mensch, im Verkehre mit andern Menschen, wobey er sich als ein vernünftiges und freyes Wesen beweist, einen niedrigern Wehrt als das Geld? und ist es erlaubt, so etwas ungereimtes bloß deswegen zu behaupten, weil das Geld das allgemeine Tauschmittel ist, und ihm ein pretium *eminens* beygelegt wird?" —

Vergleichen Sie diese verschrobene, aus den widersinnigsten Sätzen bestehende Witzeley mit dem scharfsinnigen, aber ungesuchten Witze in den Leibnitzischen Schriften, wobey immer Wahrheit zum Grunde liegt, und wodurch die tiefsinnigsten Gedanken beleuchtet werden; und sagen Sie mir, ob Hr. Kant auch nur in Ansehung des Witzes, (von der Richtigkeit des Verstandes kann gar nicht die Rede seyn;) mit Leibnitzen verglichen werden kann. Leben Sie wohl.

## Sechzehnter Brief.

Mein Freund.

Hr. Kant theilt die Pflichten gegen sich selbst, in vollkommene und unvollkommene ein, ohne eine Erklärung dieses Unterschiedes voranzuschicken; welches um so nöthiger gewesen wäre, da die bekannte Eintheilung der Pflichten gegen Andere, in vollkommene und unvollkommene, hier leicht ein Mißverständniß veranlassen kann. Man muß also die Bedeutung dieser Wörter aus der Abhandlung selbst errathen. Aus dieser ergiebt sich nun, daß in Ansehung der Maxime, nach welcher wir handeln sollen, alle unsere Handlungen vollkommene Pflichten sind, daß aber, wenn auf die Art und

den Grad unserer Handlungen Rücksicht genommen wird, es unvollkommene Pflichten giebt, wobey vieles unserer freyen Willkühr überlassen bleibt. So drückt sich wenigstens Hr. Kant selbst aus *); und was er damit sagen will, wird vielleicht durch folgendes deutlicher werden.

Es ist Pflicht, und zwar vollkommene Pflicht für den Menschen, seine Geisteskräfte zu üben und auszubilden. Ob er sie aber durch die Mathematik, oder die Metaphysik, oder die Logik, oder durch eine andere Wissenschaft; ob er sie durch die Redekunst oder die Poesie u. s. w. üben und ausbilden, und wie weit er hierin gehen will, hängt lediglich von seiner Willkühr ab, und ist also eine bloß unvollkommene und (wie Hr. Kant hinzusetzt) weite Pflicht. Eben so ist es vollkommene Pflicht für den Menschen, seine Leibeskräfte zu üben: ob er es aber durchs Fechten oder Reiten, oder auf eine andere Art thun will, bleibt wiederum lediglich seiner freyen Willkühr überlassen, und ist also eine bloß unvollkommene Pflicht **). Endlich ist auch die Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit strenge Pflicht für ihn: „da er aber wegen der „unergründlichen Tiefen seines Herzens nie wissen „kann, ob die Triebfedern seiner Handlungen lauter oder unlauter sind; da es eine Menge Tugenden von heterogener Beschaffenheit giebt, worunter es unmöglich seyn dürfte, nicht irgend eine Untugend aufzufinden, wenn man sie suchen wollte; „so kann der Mensch zu einer jeden von diesen Tugenden keine andere als unvollkommene und „weite Pflicht haben ***).“ — Diese letztere Consequenz werden vielleicht meine Leser eben so wenig

*) Tugendl. S. 113.
**) S. 111. 112.
***) S. 114. 115.

als ich einsehen; auch dürfte es nach dem, was Hr. Kant hier sagt, um unsere ganze Tugend sehr mißlich aussehen: ich halte mich aber hiebey nicht auf, sondern mache über das Ganze einige Bemerkungen.

Es scheint freylich so ziemlich gleichgültig zu seyn, ob ein junger Mensch, um seine Geistesanlagen zu entwickeln, Mathematik oder Philosophie studire; ob er ein Theologe, oder ein Jurist, oder ein Arzt werde; ob er durch Reiten oder Fechten, oder Tanzen, oder durch andere Leibesübungen, körperliche Stärke, Gewandtheit und Anstand zu erlangen suche. Man fragt sich auch selten im gemeinen Leben, ob das eine oder das andere Pflicht sey, und wie weit man hierin zu gehen habe; wie weit man z. B. das Studium der Mathematik oder der Philosophie treiben soll. Allein das beweiset doch weiter nichts, als daß die wenigsten Menschen bey ihren Handlungen mit der erforderlichen Ueberlegung zu Werke gehen; daß sie keine festen moralischen Grundsätze haben, oder nicht gewohnt sind, ihre Handlungen darnach einzurichten. Es werden sich aber doch bey einer jeden freyen Handlung, sie mag noch so unbedeutend scheinen, überwiegende Bestimmungsgründe finden lassen, warum ich sie vielmehr thun als unterlasen, unterlassen als thun; warum ich sie so und niqt anders thun, so weit thun und so weit unteraſſen soll: d. i. die Art und der Grad derselben (vie es Hr. Kant nennt) wird sich jederzeit bestirmen lassen. So bald aber nach einer vernünftgen Ueberlegung, (welche Hr. Kant hier selbst vraussetzt *) überwiegende Bestimmungsgründe fü oder gegen eine Handlung vorhanden sind; so ist e Pflicht für mich, sie zu thun oder sie zu unterlassen und zwar voll-

*) S. 112. l. 17.

kommene Pflicht, denn ich würde unvernünftig, mithin pflichtwidrig handeln, wenn ich das Gegentheil thäte. Ich sehe also gar nicht ein, wie man hier von unvollkommenen Pflichten reden kann. Wenn ich z. B. nach reifer Ueberlegung, nach Aufzählung und Abwägung aller Gründe, gefunden habe, daß es für mich besser ist, ein Geschäftsmann als ein akademischer Lehrer zu werden (vorausgesetzt, daß ich zwischen beyden Lebensarten die Wahl habe); so ist es vollkommene Pflicht für mich, die erstere Lebensart zu ergreifen.

Um aber die Dunkelheit, die in der Kantischen Abhandlung über dieser Materie schwebt, so viel möglich zu zerstreuen, bemerke ich, daß zur deutlichen Einsicht in die Moralität einer Handlung, mithin auch zu Erkennung unserer Pflicht, jedes Mal ein Vernunftschluß erfordert wird, dessen Obersatz die Maxime oder (wenn wir so weit hinaufzusteigen für nöthig finden) das höchste Moralprincip ist, wodurch wir unsere Handlungen reguliren. Der Untersatz ist die Handlung selbst, welche unter das Princip subsumirt wird: woraus denn der Schlußsatz folgt, daß die Handlung moralisch-gut oder moralisch-böse ist, und daß wir also verbunden sind, sie zu thun oder zu unterlassen.

Ist der Obersatz (meine Maxime) richtig, und habe ich richtig darunter subsumirt; so hat es mit dem Schlußsatze, wenn ich ihn nach den logischen Regeln aus meinen Prämissen gezogen habe, seine vollkommene Richtigkeit, d. i. ich weiß zuverläßig, ob meine Handlung moralisch-gut oder moralisch-böse ist, und ich habe also eine vollkommene Pflicht, sie entweder zu thun oder zu unterlassen. Es kann aber auch an einem der erwähnten Stücke fehlen. Mein Obersatz kann nicht allgemein und nothwendig,

er kann falsch seyn. Wenn ich z. B. bey einem moralischen Vernunftschlusse die Maxime zum Grunde lege: „was die meisten Menschen thun, ist gut und erlaubt," so kann mein Schlußsatz leicht dadurch falsch werden. Daß dieser Fehler bey der moralischen Schätzung unserer Handlungen oft gemacht wird, ist kein Zweifel: aber ungleich häufiger ist der Fehler der unrichtigen Subsumtion, weil zum richtigen Subsumiren einer Handlung unter das Sittengesetz, sehr oft eine nicht geringe Beurtheilungskraft und viel Erfahrung erfodert wird. Die meisten Menschen handeln nach dem Principe der Glückseligkeit; und daran thun sie so übel nicht, wenn dieses Princip recht verstanden wird. Aber sie subsumiren sehr oft unrichtig darunter, d. i. der Untersatz in ihrem moralischen Vernunftschlusse: diese Handlung befördert meine Glückseligkeit, ist unrichtig; wodurch denn die Schätzung der Moralität ihrer Handlung gleichfalls unrichtig wird.

Es lassen sich aber außer diesem, noch drey andere Fälle gedenken. Es ist nämlich möglich, daß der Untersatz in unserm moralischen Vernunftschlusse nicht ganz gewiß, sondern entweder bloß wahrscheinlich, oder zweifelhaft, oder ungewiß (im engern Verstande) ist. Er ist bloß wahrscheinlich, wenn wir zwar für jene Wahrheit überwiegende, aber doch nicht so viele und starke Gründe haben, um uns über alle Besorgnisse des Gegentheils hinwegzusetzen. Dieser Fall tritt bey unserm eingeschränkten Verstande häufig ein: da es aber vernünftig ist, nach überwiegenden Gründen zu handeln; so haben wir gleichwohl eine vollkommene Pflicht zu einer solchen Handlung, und man kann nicht sagen, daß wir nur unvollkommen dazu

verbunden seyen, und daß es von unserer freyen Willkühr oder von unserer Laune (fantaisie) abhange, anders zu handeln. Eine solche Lehre würde den pflichtwidrigsten Handlungen der Menschen Thür und Thor öffnen. — Ist der Untersatz in unserm Vernunftschlusse ungewiß, d. i. haben wir mehr und wichtigere Gründe, ihn für falsch als für wahr zu halten; so haben wir eine Pflicht, und zwar eine vollkommene Pflicht, die Handlung zu unterlassen; denn es würde unvernünftig seyn, etwas zu thun, das wir zu unterlassen überwiegende Gründe haben. Ich will setzen, einige meiner Mitbürger subsumiren unter das Kantische Moralprincip:

> Eine Handlung, deren Maxime sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, ist Pflicht:

oder unter das Leibnitzisch-Wolffische:

> Was mich und meinen Zustand vollkommener macht, ist Pflicht;

die Untersätze:

> Nun qualificirt sich die Maxime, die fehlerhafte Staatsverfassung seines Vaterlandes umzustoßen, um ihr eine bessere zu substituiren, zu einem allgemeinen Gesetze, folglich ꝛc.

oder:

> Nun mache ich dadurch, daß ich die fehlerhafte Staatsverfassung meines Vaterlandes umstoße, um ihr eine bessere zu substituiren, mich und meinen Zustand vollkommener; folglich ꝛc.

Ich finde aber nach ruhiger und reifer Ueberlegung, daß diese zwey letztern Sätze sehr ungewiß sind, d. i. daß es mehr und wichtigere Gründe gegen als

für dieselben giebt. In diesem Falle steht es nicht mehr in meiner freyen Willkühr, ob ich an einer auf den Umsturz der Staatsverfassung abzweckenden Unternehmung Theil nehmen will, oder nicht: es ist nicht bloß unvollkommene, sondern vollkommene Pflicht, mich aller Versuche, die Verfassung meines Vaterlandes gewaltsam abzuändern, zu enthalten.

Nun wäre noch der dritte Fall übrig, wo der Untersatz zweifelhaft ist, und eine Art von Gleichgewicht zwischen den Gründen für und wider denselben Statt findet. In diesem Falle wäre das vernünftigste, gar nicht zu handeln. Allein wir müssen oft schnell eine Parthie ergreifen: die Lage, in der wir uns befinden, und der Drang der Umstände erlauben uns nicht, lange unentschlossen und unthätig zu bleiben. Was ist da zu thun? — Ich antworte: das scheinbare Gleichgewicht der Gründe auf beyden Seiten kann nicht lange dauern; und der Mann von Erfahrung und etwas geübter Urtheilskraft wird bald den Umstand entdecken, der den Ausschlag giebt, und ihn in den Stand setzt, unter das Moralprincip richtig zu subsumiren. Zum Glücke für unsere Moralität, kommt dieser Fall bey den wichtigen Angelegenheiten unsers Lebens nicht oft vor; wir finden da meistens sehr bald und sehr leicht, wie wir unter das Sittengesetz zu subsumiren, was wir also zu thun oder zu lassen haben, und bey unsern alltäglichen Handlungen, die wegen ihrer geringen Wichtigkeit als gleichgültig können angesehen werden, liegt auch nicht so viel daran, ob wir ganz richtig unter das Sittengesetz subsumiren; genug, wenn wir versichert sind, daß durch unsere Handlung unsere Vollkommenheit befördert, wenigstens nicht vermindert wird. Daß ich durch Un-

mäßigkeit im Essen und Trinken meine Gesundheit zerstöre, und meine Geisteskräfte abstumpfe, und daß es also Pflicht für mich ist, nicht unmäßig zu seyn; darüber findet kein Zweifel und keine Ungewißheit Statt. Was aber nach einem langen Sitzen über einer Geistesarbeit, für eine Leibesbewegung meiner Gesundheit am zuträglichsten ist, ob mir das Gehen, oder das Reiten, oder das Fahren am besten bekommen wird; das weiß ich freylich nicht immer mit einer völligen Gewißheit, oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit. Es liegt aber auch nicht viel daran, denn so viel weiß ich doch, daß eine jede dieser Bewegungen mir wohl bekommen, und meiner Gesundheit zuträglich seyn wird: es ist daher unnöthig, daß ich eine lange und mühsame Berechnung aller Gründe anstelle, um mich zu dem einen vielmehr als zu dem andern zu bestimmen. Ein kleiner Umstand kann in diesem Falle meine Wahl entscheiden, und ich werde mich wegen des Mangels an völliger Gewißheit, ob ich auch die Leibesbewegung gewählt habe, die meiner Gesundheit am zuträglichsten ist, im mindesten nicht zu beunruhigen haben.

Vielleicht hat Hr. Kant bey seinen unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst so etwas gedacht: ich sage vielleicht; denn ich kann bey der Dunkelheit, die in dieser Abhandlung herrscht, nur rathen. Wie er aber am Ende derselben *) sagen kann, daß alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person, nur unvollkommene Pflichten seyen, ist mir unbegreiflich, und um so unbegreiflicher, da er vorher **) gesagt hatte, daß „das continuirliche Fortschreiten im Guten in Hinsicht auf das Object,

*) S. 115. **) S. 114.

(die Idee, deren Ausführung man sich zum Zwecke machen soll;) eine enge und vollkommene Pflicht sey." Ich erwarte, ob ein Anhänger Kants zeigen kann, daß hier nicht abermals ein enormer Widerspruch ist. Bis dahin glaube ich, daß Hr. Kant vielleicht sich hier selbst nicht verstanden hat. Leben Sie wohl.

N. S. Ehe ich meinen Brief an Sie abgehen ließ, stieß ich noch auf eine Stelle in der Kantischen Tugendlehre, worin gleichfalls von den vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und worüber ich noch einige Reflexionen zu machen habe.

Bey der Abhandlung über den Geiz und die Verschwendung bestreitet Hr. Kant gelegentlich das bekannte aristotelische Princip, daß die Tugend in der Mitte zwischen zwey Extremen bestehe, und sagt in der Anmerkung *): „Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres; aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher seine Meynung erklärt, alles was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt **). Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fodern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beyde Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem), und was zu thun sey, kann nur von der Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge, sondern nur als weite Pflicht (offi-

*) S. 90 — 91.

**) Wenn man nicht Hrn. Kants nachlässige Schreibart kennte; so würde man am Ende dieser Periode einen Druckfehler vermuthen. Man sieht übrigens wohl, was Hr. Kant sagen will.

cium latum) entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (peccatum) begehen, aber nicht darin, daß er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (vitium) ausüben kann." —

Ohne mich jetzo mit der Prüfung des aristotelischen Grundsatzes (der sich sehr gut vertheidigen läßt, wie solches von Garve in seinen Anmerkungen zu Aristoteles Ethik geschehen ist) aufzuhalten, bemerke ich bloß zu meinem gegenwärtigen Zwecke, daß man aus dieser Stelle sieht, wie Hr. Kant auf seine dunkle, und wenn man sie genau untersucht, irrige Lehre von den vollkommenen und unvollkommenen, oder wie er sie hier nennt, engen und weiten Pflichten gekommen ist *). Er trennt nämlich auch hier Dinge, die schlechterdings nicht getrennt werden können. — Ich habe in meinem gegenwärtigen Briefe gezeigt, daß zur Beurtheilung der Moralität einer Handlung, ein Vernunftschluß erfordert wird, dessen Obersatz die Maxime oder das Sittengesetz, der Untersatz aber die Anwendung des Gesetzes auf die Handlung, oder die Subsumirung der Handlung unter das Gesetz ist; woraus sodann der Schlußsatz folgt, durch welchen die Handlung für moralisch-gut oder moralisch-bös erklärt wird. Der Schlußsatz, oder das Urtheil von der Moralität der Handlung, wird also weder durch den Obersatz oder das Gesetz allein, noch durch den Untersatz allein, sondern durch beyde und ihre Verbindung bestimmt. Das ist, dünkt mich, klar.

*) Daß in der Kantischen Tugendlehre diese Wörter gleichbedeutend sind, beweist unter andern die Stelle S. 113. l. 3.

Nun trennt aber Kant diese zwey Prämissen, und betrachtet das eine Mal den Obersatz (das moralische Gesetz) allein, das andere Mal den Untersatz allein, um dadurch auf seine Distinction zwischen den engen und weiten Pflichten zu kommen. Durch eine solche Trennung aber kommt man auf gar keine, mithin weder auf eine enge noch weite Pflicht, weil man vermittelst Einer Prämisse, auf keinen Schlußsatz kommt.

Daß die Urtheilskraft und die Klugheit nöthig ist, um die Regel der Sittlichkeit auf unsere Handlungen anzuwenden; darin hat Hr. Kant vollkommen Recht, aber darin hat er sehr Unrecht, daß er diese zwey Sachen trennt, und sie einander entgegensetzt, um dadurch zweyerley Arten von Pflichten herauszubringen, da sie doch nothwendig verbunden werden müssen, um das, was Pflicht ist, zu erkennen und zu beurtheilen.

Da, wie ich bereits bemerkt habe, auf den Untersatz in dem moralischen Vernunftschlusse sehr vieles ankommt; so kann eine Handlung, bey einem ganz richtigen Obersatze, nicht nur, wie Hr. Kant sagt, ein Fehler (peccatum), sondern ein Laster und ein Verbrechen seyn. Als ehemals die Katholiken in Frankreich die Hugenotten daselbst verfolgten; so hatten gewiß viele von ihnen den an sich ganz richtigen Grundsatz: „was der Religion und dem Staate zuträglich ist, das ist Pflicht zu thun." Wenn sie aber darunter subsumirten: „Nun ist die Verfolgung der Hugenotten der Religion und dem Staate zuträglich, und daraus den Schluß zogen: Folglich ist die Verfolgung der Hugenotten Pflicht; so sieht man wohl, daß die Unrichtigkeit des Untersatzes es ist, wodurch in diesem Falle der ganze Begriff von

Pflicht verdorben wird; und niemand wird hoffentlich sagen, daß die Verfolgung der Hugenotten zwar als ein Fehler (peccatum), aber, weil gleichwohl die Katholiken einem guten moralischen Grundsatze mit Strenge anhänglich waren, doch nicht als eine Ungerechtigkeit und Grausamkeit zu qualificiren sey. — Hr. Kant scheint zu behaupten, daß wenn ein Mensch nur gute moralische Grundsätze habe, so viel nicht daran liege, ob er in der Anwendung zu viel oder zu wenig thue, ob er dabey klug oder unklug verfahre. Wenn dieses seine Meynung wäre (und man muß es beynahe aus seiner Distinction der Pflichten schließen); so würde er sich wiederum gewaltig irren. Auf diese Anwendung kommt bey den Handlungen, die eines gewissen Grades fähig sind (und die meisten sind es), sehr viel an. Die Maxime, gewisse Realinjurien durch Thätlichkeiten zu erwiedern, ist sehr gut: aber ich würde doch nicht nur dem Sittengesetze sehr zuwider handeln, sondern auch als ein Verbrecher angesehen und bestraft werden, wenn ich eine solche Beleidigung ohne weiteres durch die Umbringung des Beleidigers rächte. — Kann nicht ein Mensch, bey übrigens moralisch-guten Grundsätzen, so unklug und leichtsinnig handeln, daß aus seiner Handlung die nachtheiligsten Folgen für ihn und andere entstehen? und würde er in diesem Falle bloß den Vorwurf verdienen, daß er eine unvollkommene Pflicht verletzt und einen Fehler begangen habe? Indessen will ich gar nicht leugnen, daß wenn die Maxime böse oder unlauter ist, solches einen noch viel schlimmeren Einfluß auf die Moralität der Handlungen hat, weil alsdann die Quelle, woraus die Handlungen fließen, verdorben ist.

Aus allem Bisherigen erhellet nun, dünkt mich,

zur Genüge, daß die Kantische Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in enge und weite, oder in vollkommene und unvollkommene, nicht nur ungegründet ist, sondern auch leicht zu einer unrichtigen Beurtheilung dessen, was wir Pflicht nennen, Anlaß geben kann. Hr. Kant ist auch hierin im Widerspruche mit sich selbst: denn wie können unvollkommene Pflichten, die der freyen Willkühr einen Spielraum verstatten, und wobey es von der Klugheit abhängt, ob man mehr oder weniger thun will, sich mit dem kategorischen Imperativ vertragen, der unbedingt gebietet, und bey welchem alles nothwendig ist? —

## Siebzehnter Brief.

Mein Freund.

Ich glaube hinlänglich gezeigt zu haben, wie wenig Zusammenhang zwischen Hrn. Kants Sätzen in seiner Tugendlehre und seinem aufgestellten Moralprincipe ist, wenn er von den Pflichten gegen sich selbst handelt. Dieß ist aber in einem wissenschaftlichen Werke, in metaphysich seyn sollenden Anfangsgründen der Tugendlehre, ein wesentlicher Mangel, den kein Scharfsinn, kein Witz, kein geistreicher Vortrag ersetzen können. Geistreiche, witzige und auch scharfsinnige Werke über die Moral haben wir genug: aber wer eine Metaphysik der Tugendlehre schreiben, und hiedurch mehr leisten will als bisher geleistet worden ist, von dem kann man mit Recht die größte Deutlichkeit und Bestimmtheit in den Begriffen, einen strengen systematischen Vortrag, und die größte Schärfe in den Beweisen fodern. Läßt er es hieran fehlen: spricht er bey

den Tugenden von Menschenwürde, von Persönlichkeit, von Selbstzweck u. s. w., bey den Lastern von Selbstverachtung, von Abwürdigung der Menschheit in seiner Person, von Wegwerfung seiner selbst u. s. w., ohne deutlich zu zeigen, wie dieses alles aus dem einmal angenommenen Principe durch richtige Schlüsse folgt; so kann ein solcher Schriftsteller uns durch seine geistreichen und witzigen Gedanken, die er hie und da anzubringen weiß, durch seinen Scharfsinn, vielleicht sogar durch seine neue Terminologie unterhalten: aber das Lob der Gründlichkeit und eines guten systematischen Vortrags, werden wir ihm deshalb noch nicht ertheilen können.

Der Mangel der Bündigkeit im Beweisen verbirgt sich, zumal wenn ein Schriftsteller viel Scharfsinn und Witz hat, nirgend leichter als in einem moralischen Werke; und der Grund hievon ist dieser. Was Tugend und Laster ist, wissen wir, ohne daß es nöthig wäre nns solches zu beweisen. Unser Katechismus hat es uns längst gelehrt, und die allgemeine Meynung läßt uns keinen Zweifel hierüber. Wenn man aber zum voraus von der Wahrheit eines Schlußsatzes überzeugt ist, so nimmt man es mit den Prämissen nicht so genau: man bekümmert sich nicht viel darum, ob auch der Schlußsatz aus den vorhergehenden Sätzen folgt. Dies ist wenigstens der Fall bey den meisten Lesern. — Weiß vollends ein moralischer Schriftsteller bey seinen Prämissen, wodurch er das Tugendhafte oder Lasterhafte einer Handlungsart zu zeigen sucht, sich der imponirenden Wörter: Menschenwürde, Persönlichkeit, Selbstzweck, Selbstverachtung, Abwürdigung der Menschheit in seiner Person, Be-

handlung seiner selbst als bloßen Mittels u. s. w., mit dialektischer Kunst zu bedienen; so wird der Leser, der die Stärke eines Beweises zu beurtheilen nicht im Stande ist, — aber auch nur dieser, — glauben, es sey alles bündig bewiesen, während daß nichts bewiesen ist.

Ueberhaupt bin ich mit Hrn. Kants Beweisen nicht nur in seiner praktischen, sondern auch in seiner theoretischen Philosophie nicht zufrieden. Man darf sie nur vollständig ausdrucken; so wird man finden, daß entweder der Obersatz oder der Untersatz nicht richtig oder doch unerwiesen, bisweilen auch die Form fehlerhaft ist. Giebt es z. B. einen schwächern Beweis für das Daseyn Gottes als das Kantische sogenannte moralische Argument, dem doch Kant vor allen bisherigen Beweisen den Vorzug giebt? — Wahrlich, es gehört die ganze Vorliebe eines Autors für seine Ideen dazu, um bey so vielem Scharfsinne als Hr. Kant hat, so etwas glauben und behaupten zu können. Leben Sie wohl.

## Achtzehnter Brief.

Mein Freund.

Daß die Kantische Tugendlehre in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst sehr unvollständig ist, fällt in die Augen, und ist selbst von einigen Recensenten bemerkt worden. Ich halte mich daher bey diesem Mangel derselben nicht auf. Nur Eines kann ich nicht unbemerkt lassen, daß Hr. Kant den Muth nicht ausdrücklich unter den Pflichten gegen sich selbst aufgeführt hat. In der Einleitung *)

*) S. 46.

spricht er zwar von der sittlichen Tapferkeit: aber diese ist ihm nichts anders als die Tugend selbst, und das ist zu allgemein, denn der Muth ist eine Art von Tugend. Dem Muth ist die Feigheit, der Tugend die Untugend oder das Laster entgegengesetzt. — Was er in dem Kapitel von der Kriecherey sagt, betrifft bloß die Selbstschätzung, die von dem, was man Muth nennt, noch sehr verschieden ist. Ich kenne Männer, die zu nichts weniger als zur Kriecherey aufgelegt sind, denen es aber doch an Muth fehlt. — Sie wissen, daß der Muth oder die Tapferkeit (ἀνδρεία) eine der vier stoischen Cardinal-Tugenden ist; und der sel. Garve hat in seinen vortrefflichen Anmerkungen zu seiner Uebersetzung von Cicero's Pflichten gezeigt, wie viel Grund die Stoiker hatten, den Muth oder die Tapferkeit zu einer Haupttugend zu machen. Diese Tugend ist für jeden Menschen von der größten Wichtigkeit; und die Feigheit ist nicht nur an sich ein Laster, sondern auch die Quelle der pflichtwidrigsten Handlungen. Ein Mann auf einem hohen Posten, dem es an Muthe fehlt, ist eben dadurch zu diesem Posten untüchtig, er mag übrigens auch noch so viel Geistesvorzüge haben. Schlagen Sie in den ältern statistischen Urkunden unsers Vaterlandes die Stellen nach, wo entweder unsere Herzoge oder unsere Landstände die Qualitäten eines tüchtigen Herzoglichen Raths oder eines tüchtigen Landschaftlichen Mitgliedes aufzählen; so werden Sie finden, daß es überall heißt, daß er ein tapferer Mann seyn soll. Wolff hat nicht vergessen, von dieser Cardinal-Tugend zu handeln. Er beweiset in seinem Jus Naturae *) sehr bündig, daß der Mensch zur Tapferkeit (fortitudo) verpflichtet

*) *Jus Nat.* P. I. c. 11. §. 601.

ist; wobey er auch von der Selbstschätzung, der Selbstverachtung (animus abjectus), der Demuth, der Geduld und der Ungeduld, der Furchtsamkeit und der Verwegenheit handelt, und von allen diesen Tugenden und Untugenden deutliche und bestimmte Begriffe giebt.

Aus Veranlassung des Begriffs der Verwegenheit muß ich Ihnen doch eine Bemerkung von Wolffen anführen, woraus Sie sehen werden, daß Wolff bey gewissen Lastern eine Gradation annimmt, ohne jedoch ihren specifischen Unterschied von der entgegengesetzten Tugend aufzuheben. „Dantur, sagt er, audaciæ *gradus* pro diversa magnitudine mali metuendi. — Etsi autem audacia alia major, alia minor sit, adeoque aliqua tam exigua esse possit, ut ad aliam relata pro nulla fere habenda sit; necesse tamen non est, ut ubi vitium a virtute discernendum, in ejus *definitione* ratio habeatur *magnitudinis*, cum *levis* etiam audacia, *quæ pro nulla haberi poterat*, sit *perinde vitiosa* ac ea, quæ omnium statim judicio talis habetur." *) Dieses stimmt sehr gut mit dem überein, was Kant in folgender Stelle seiner Tugendlehre sagt: „Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden **). Er bestreitet bey dieser Gelegenheit wiederum den Aristotelischen Grundsatz, daß die Tugend in der Mitte zwischen zwey Extremen bestehe. Mich dünkt aber, die Lehre von den Graden des Lasters, die Hr. Kant wohl nicht leugnen wird, da er in seiner Tugendlehre

*) *Jus Nat.* P. I. §. 605. Anm. vergl. mit §. 601. Anm.
**) S. 43.

auch Grade in den Handlungen annimmt *), lasse sich wohl mit dem Aristotelischen Grundsatze, wenn er nur gehörig verstanden wird, vereinigen. Stellen Sie sich eine gerade Linie vor, an deren einem Ende die Furchtsamkeit, und an dem andern die Verwegenheit, in der Mitte aber der Muth ist. So lange ein Mensch sich noch in der einen oder der andern Hälfte dieser Linie befindet, sind seine Handlungen noch fehlerhaft (vitiosæ), weil seine Maxime, die Gefahr zur Triebfeder seiner Handlungen zu machen, nichts taugt. Und doch giebt es Grade in seinem fehlerhaften Betragen, die durch die Größe der Gefahr (den Abstand von der Mitte der geraden Linie) bestimmt werden. Nur in dieser Mitte besteht die Tugend des Muths, denn hier hat der Mensch die Maxime, sich durch die ihm drohende Gefahr nicht bewegen zu lassen, etwas zu thun, was er unterlassen, oder etwas zu unterlassen, was er thun soll. — Ich gebe aber gerne zu, daß das Aristotelische Princip ein anderes und höheres voraussetzt.

Bey der Pflicht des Muths oder der Tapferkeit zeigt sich wiederum die Unzulänglichkeit des Kantischen Moralprincips. Warum soll ich mich durch die Furcht vor einer mir drohenden Gefahr nicht abhalten lassen zu thun, was ich soll; und nicht antreiben lassen, zu thun, was ich nicht soll? Nach dem Kantischen Principe muß man antworten: weil die Maxime, nach der ich handeln würde, sich nicht zu einem allgemeinen Gesetze qualificirt. Allein das leuchtet gar nicht ein; denn es läßt sich wohl eine Gesellschaft von Furchtsamen und Feigen denken, deren Maxime ist, sich bey ihren Handlungen durch die Furcht bestimmen zu lassen:

*) S. 91. Anm. vergl. mit S. 113.

wie wir denn in der Geschichte ganze Völker finden, in deren Charakter die Feigheit ein hervorstechender Zug ist. Freylich wird eine solche Gesellschaft aus sehr unvollkommenen Menschen bestehen: allein es kann ja allgemeines Gesetz seyn, auf einer niedern Stufe der Vollkommenheit stehen zu bleiben. Das widerspricht sich wenigstens nicht. Leben Sie wohl.

## Neunzehnter Brief.

Mein Freund.

Das Angeführte wird Sie, wie ich hoffe, überzeugt haben, daß das Leibnizisch-Wolffische Moralprincip in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst vor dem Kantischen einen überwiegenden Vorzug hat. Nicht so vortheilhaft erscheint dieses Princip in Ansehung der Pflichten gegen Andere; wobey das Kantische einen Vorzug zu haben scheint. Ich sage, daß es so scheine; denn wir werden sogleich sehen, daß sich die Pflichten gegen Andere eben so gut als die Pflichten gegen sich selbst, aus dem Leibnizisch-Wolffischen Moralprincipe herleiten lassen.

Der Mensch kann sich allein nicht vollkommener machen: er bedarf hiezu des Beystandes Anderer. Das lehrt uns die Erfahrung, und bey Thatsachen muß man sich auf die Erfahrung berufen. — Nun gebietet aber das Sittengesetz einem jeden Menschen, sich und seinen Zustand vollkommener zu machen. Es gebietet also auch einem jeden Menschen, zu der Vollkommenheit des Andern das Seinige nach Kräften beyzutragen.

Um die Richtigkeit dieser Folgerung einzusehen, müssen Sie erwägen, daß das Sittengesetz allgemein und nothwendig ist. Wenn also der Mensch A zu dem Menschen B sagt: „Das Sittengesetz gebietet mir, mich vollkommen zu machen; das kann ich aber nicht ohne deinen Beystand; du bist also durch eben dieses Gesetz verbunden, mir zur Beförderung meiner Vollkommenheit behülflich zu seyn, sonst würde mir das Sittengesetz etwas Unmögliches gebieten;" so erwiedert ihm der Mensch B: „ich bin in eben dem Falle wie du; auch mir legt das Sittengesetz die Verbindlichkeit auf, an meiner Vervollkommnung zu arbeiten: da ich aber solches ohne deinen Beystand nicht thun kann; so bist du gleichfalls schuldig, mich in dieser meiner Bemühung zu unterstützen." So folgt aus der Verbindlichkeit eines jeden Menschen, sich vollkommener zu machen, die Verbindlichkeit Aller, mit vereinigten Kräften an ihrer wechselseitigen Vollkommenheit zu arbeiten, weil sonst, wie Wolff ganz richtig sagt *), die Verbindlichkeit, seine eigene Vollkommenheit zu befördern, keinen Effect haben, und das Moralgesetz etwas Unmögliches gebieten würde. Auf solche Art ist jeder Mensch Zweck und Mittel zugleich: Zweck indem er an seiner eigenen Vollkommenheit arbeitet, und Mittel, indem er zu der Vollkommenheit seiner Mitmenschen nach seinen Kräften beyträgt. Daher sich das Leibnizisch-Wolffische Moralprincip nun auch so ausdrücken läßt: Mache dich zu einem vollkommenen Zweck, und zu einem vollkommenen Mittel.

So fließt aus dem Leibnizisch-Wolffischen Principe das Gesetz: Behandle jeden Menschen

*) *Philos. pract. univ.* P. I. §. 221.

nicht bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck: ein Satz, von welchem in der Kantischen Moral ein so häufiger, aber auch sehr willkührlicher Gebrauch gemacht wird, und dessen Erweislichkeit aus dem Kantischen kategorischen Imperativ ich nie recht habe einsehen können. Nach meiner Herleitung aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe, wird zugleich sein Sinn bestimmt, und man weiß, was man dabey zu denken hat, wie ich solches an einer Stelle aus der Metaphysik der Sitten zeigen werde. Hr. Kant wendet nämlich diesen Grundsatz auch auf den handelnden Menschen an, in so fern seine Handlung sich auf ihn selbst bezieht. Um nun den Selbstmord zu widerlegen, sagt er *): „wenn jemand um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört; so bedient er sich seiner Person bloß als eines Mittels zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens (?). Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden könne, sondern muß bey allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht disponiren" u. s. w. Ich finde hier nichts als die willkührlichste Zusammensetzung von Wörtern und Begriffen. Wie? wenn der Selbstmörder antwortete: ich brauche mich als Mittel und Zweck zugleich, indem ich mich von der unerträglichen Last des Lebens befreye: denn auch Selbstzerstörung kann Zweck seyn. — Warum soll ich nicht über mich, oder besser zu reden, über meinen Körper disponiren dürfen? Bin ich nicht ein freyes Wesen, das seinen Körper verstümmeln, verderben und selbst zerstören kann,

*) Metaph. der Sitten. S. 67.

wie es ihm beliebt? — Hr. Kant braucht die Wörter: Mittel und Zweck, Person und Sache so schwankend, daß man dadurch beweisen kann, was man will. — Drücken Sie nun aber das Kantische Raisonnement nach dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe aus; so wird alles deutlich seyn. Dieses Princip legt dem Menschen die Pflicht auf, seine Vollkommenheit, mithin auch die seines Körpers, sich zum Zwecke zu machen. Diesem Zwecke aber handelt er zuwider, wenn er seinen Körper zerstört: er hört auf, Selbstzweck zu seyn, und würdiget sich zur Sache herab, um deren Vollkommenheit er sich nicht zu bekümmen hat. — Ein anderes ist es, wenn er seinen Körper verstümmelt, z. B. sich ein krankes Glied abnehmen läßt, um einem tödtlichen Brande zuvorzukommen. In diesem Falle disponirt er zwar auch über sich und seinen Körper, aber bloß um durch Aufopferung einer geringern Vollkommenheit, eine größere zu retten. Er bleibt also Selbstzweck, und braucht sich nicht als bloßes Mittel: da hingegen der Selbstmörder durch den Selbstmord nur verliert, und nichts gewinnt. —

Dadurch daß der Mensch außer sich Vollkommenheit wirkt, wird er selbst vollkommener. Wenn ich dieses zu zeigen im Stande bin; so werden wir einen neuen Grund haben, mit dem Wolffischen Principe: Befördere deine Vollkommenheit! das andere zu verknüpfen: Befördere die Vollkommenheit deiner Mitmenschen. Es läßt sich aber solches auf zweyerley Art zeigen.

Erstlich mache ich dadurch, daß ich einem andern eine Vollkommenheit mittheile, meinen Zustand vollkommener; denn nun ist der andere im Stande, mich hinwiederum vollkommener zu ma-

chen. Wenn ich den Verstand eines Menschen cultivire, wenn ich ihm Kenntnisse mittheile; so können diese Kenntnisse mir hinwiederum zu statten kommen; denn vermittelst der mitgetheilten Kenntnisse wird er sich neue Kenntnisse erwerben, wodurch ich hinwiederum die meinigen vermehren kann. — Wie sehr kommt es den Eltern selbst zu statten, wenn sie ihre Kinder gut erziehen! Haben Newtons Lehrer nicht von ihrem ehemaligen Schüler hinwiederum lernen können? — Ueberhaupt ist eine jede Vollkommenheit, die ich meinen Nebenmenschen mittheile, eine Saat, die Früchte für mich tragen kann, und desto gewisser Früchte für mich tragen wird, je mehr ich davon ausstreue: denn wenn auch einige von den ausgestreuten Samenkörnern nicht aufgehen sollten; so wird solches der Aerndte nicht viel schaden. —

Zweytens: Die Anschauung einer jeden, selbst fremden Vollkommenheit, ist mit Vergnügen verbunden: aber wenn die Vollkommenheit von uns selbst bewirkt ist, so ist das Vergnügen natürlicher Weise größer, als wenn wir an der Hervorbringung derselben keinen Antheil gehabt haben: denn im erstern Falle haben wir zugleich das Bewußtseyn unserer Kraft, und es ist beynahe eben so viel, als gehörte die Vollkommenheit uns selbst an. Nun ist aber Vergnügen Vollkommenheit *). Wer also Andern Vollkommenheiten mittheilt, macht sich selbst auch dadurch vollkommener, daß er sich eine neue Quelle des Vergnügens öffnet. Wenn daher der Mensch auch keinen andern Grund der Verbindlichkeit hätte, andere Menschen vollkommener zu machen; so würde schon das Vergnügen, das er aus der mitgetheilten Vollkommenheit schöpft, hin-

*) S. den achten Brief.

länglich seyn, ihn dazu zu bestimmen. — Das folgt aus meinen Principien, die man umstoßen muß, um dieses Raisonnement zu verwerfen.

Daß eine Vollkommenheit ausser uns, wovon wir die Urheber sind, uns mehr Vergnügen verursacht, als eine solche, an deren Hervorbringung wir keinen Antheil gehabt haben, wird durch die Erfahrung bestätiget. Man weidet seine Augen mehr an einem Baume den man selbst, als an einem solchen, den ein anderer gepflanzt hat. Ein Vater freut sich mehr der Kenntnisse die er selbst seinem Sohne mitgetheilt hat, als derjenigen, die ihm von einem andern mitgetheilt worden sind. —

Aber, wird man vielleicht einwenden, so thut ja der Mensch alles um sein selbst willen, und ist weiter nichts als ein eigennütziges Geschöpf. Ich antworte, wer diesen Einwurf macht, nimmt das Wort: Eigennutz, nicht in der Bedeutung, die ihm der Sprachgebrauch giebt. Eigennützig wird derjenige genannt, der nur auf sich und seinen Nutzen, allenfalls auch mit Anderer Schaden sieht. Wie läßt sich das von demjenigen sagen, der einem Andern Vollkommenheiten mittheilt, um sich an dem Anblicke derselben zu ergötzen? Genug, der Andere findet seine Rechnung dabey. Uebrigens ist es eine Art von Identificirung zweyer Wesen, wenn die Realitäten von dem einen, als der Quelle, sich in das andere ergießen. —

Der Unterschied zwischen eigener und fremder Vollkommenheit wird deshalb nicht aufgehoben; und wir werden nur in so fern verbunden seyn, die Vollkommenheit unserer Mitmenschen zu befördern, als solches ohne Vernachlässigung oder Verminderung unserer eigenen Vollkommenheit, oder ohne Verletzung der Pflicht gegen uns selbst geschehen kann.

Das Sittengesetz gebietet uns, vor allen Dingen unsere eigene Vollkommenheit zu befördern: es kann also nicht von uns fodern, dadurch daß wir Andere vollkommener zu machen suchen, uns selbst unvollkommener zu machen. Ein jeder ist sich selbst der nächste, ist ein sehr wahres Sprichwort. — Daß auf solche Art die Pflicht gegen uns mit der gegen Andere sehr oft collidiren werde, ist leicht vorauszusehen, und freylich eine von dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe unzertrennliche Inconvenienz: allein kein Moralprincip wird uns vor einer solchen Collision sichern. Wenn dergleichen Collisions-Fälle sich durch das Kantische Moralprincip so leicht entscheiden ließen, so würde Hr. Kant in seiner Tugendlehre *) nicht die casuistische Frage aufgeworfen haben: „wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde." Die Reflexion, wodurch Hr. Kant hier die Pflicht der Wohlthätigkeit einschränkt, ist richtig, und für den gesunden Menschenverstand einleuchtend; sie fließt auch ganz natürlich aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe: aber sie setzt ein Extrem voraus, von welchem es unendlich viele Abstufungen giebt, wo die Entscheidung eben nicht so leicht seyn dürfte. Ich glaube aber, daß die Collisions-Fälle sich ungleich leichter durch das Leibnitzisch-Wolffische Moralprincip als durch das Kantische werden entscheiden lassen. Einer meiner Bekannten verlangt 100 Thaler von mir, deren er höchst bedürftig ist, und die ich zur Noth entbehren kann. Soll ich sie ihm geben oder nicht? Das Kantische Moralprincip verläßt mich hier ganz;

*) S. 125.

wohingegen das Leibnitzisch-Wolffische mir leicht eine Entscheidung der Frage an die Hand geben wird; denn nach dem letztern werde ich zu berechnen haben, wodurch mein innerer und äusserer Zustand mehr vervollkommnet wird, durch das Geben oder durch das Verweigern der 100 Thaler. Hr. Kant wird vielleicht sagen, das gehöre nicht in die Moral, sondern in die Lehre von der Urtheilskraft, weil es hier auf die Subsumirung eines gegebenen Falles unter den allgemeinen Grundsatz ankomme. Ganz richtig: allein diese Subsumirung ist unumgänglich nöthig, um zu wissen, was in diesem Falle Pflicht für mich ist *); und mein Moralprincip soll so beschaffen seyn, daß meine Urtheilskraft dadurch auf die Entscheidung der bey meiner Handlung sich darbietenden Frage geführt werde. — Daß der Kantianer, wenn er klug ist, in dem angeführten Falle gleichfalls berechnen werde, ob sich das Geben der 100 Thaler mit der Vollkommenheit seines innern und äussern Zustandes vertrage oder nicht, daran zweifle ich keineswegs: aber die Frage ist, ob er durch sein Moralprincip und seine Theorie auf eine solche Berechnung geleitet werde. Zwar hält Hr. Kant in seiner Tugendlehre **) die eigne Vollkommenheit für einen Zweck, der zugleich Pflicht sey. Allein wie schwankend bey ihm die Bedeutung des Worts Vollkommenheit ist, habe ich oben gezeigt ***); und hier muß ich noch bemerken, daß, da er in seiner Tugendlehre die eigne Vollkommenheit bloß in die Cultur des Verstandes und des Willens setzt †), und der Vollkommenheit des Körpers und des äussern Zustandes mit kei-

*) S. das Nachschreiben zu dem sechszehnten Briefe.
**) S. 13. ff.
***) S. den neunten Brief.
†) Tugendl. S. 15.

ner Sylbe gedenkt, sein Begriff von der eignen Vollkommenheit eben dadurch mangelhaft wird. Nehmen Sie wieder das vorige Beyspiel. Ob ich einem Bedürftigen die 100 Thaler, um die er mich bittet, geben soll oder nicht, das wird sich schwerlich durch die Untersuchung, ob mein Verstand und mein Wille durch das eine mehr als durch das andere vervollkommnet werde, wohl aber durch die Erwägung entscheiden lassen, ob mein äusserer Zustand dadurch vollkommener oder unvollkommener werde; wenigstens werde ich mit dieser Frage die Untersuchung, was ich hier zu thun oder zu lassen habe, anfangen müssen: denn übrigens gebe ich gerne zu, daß am Ende alle unsere Handlungen auf die Vollkommenheit unsers Geistes abzielen müssen. Leben Sie wohl.

## Zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Hr. Kant theilt die Pflichten gegen andere Menschen in Liebespflichten, und in Tugendpflichten aus der ihnen gebührenden Achtung ein *). Ich will jetzo nicht beurtheilen, ob diese Eintheilung richtig ist, sondern meinem Zwecke gemäß untersuchen, ob Hr. Kant seine Liebes- und Tugendpflichten aus seinem Principe gehörig hergeleitet hat.

Zu den Liebespflichten rechnet er die Wohlthätigkeit, die Dankbarkeit, und die Theilnehmung.

Gleich bey der Wohlthätigkeit gesteht er, daß „es nicht von selbst in die Augen falle, daß ein sol-

*) Tugendl. S. 123 — 139.

ches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheine die Maxime: ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle, die natürlichste zu seyn." Indessen zeigt er doch ganz gut, daß die Maxime, niemanden wohl zu thun, wenn sie allgemein würde, dem Wunsche eines jeden, in der Noth sich befindenden Menschen widersprechen würde; und beweist auf solche Art die Pflicht der Wohlthätigkeit aus seinem Moralprincipe. Ich lasse diesem Beweise alle Gerechtigkeit wiederfahren; nur muß ich Ihnen hiebey dasjenige ins Gedächtniß rufen, was ich oben *) dagegen erinnert habe, daß nämlich dabey aus der Erfahrung vorausgesetzt wird:

„Daß jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von andern Menschen geholfen werde."

Der Beweis ist also nicht ganz rein a priori, mithin auch der Satz, der dadurch bewiesen werden soll, oder die Pflicht der Wohlthätigkeit nicht allgemein und nothwendig. Dieser Einwurf trifft aber bloß Kanten, der sich anmaßt, alles a priori zu beweisen.

Nichts ist leichter, als die Pflicht der Wohlthätigkeit aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe zu beweisen; denn da aus dem Gebote: Befördere deine Vollkommenheit, nothwendig das andere Gebot fließt: Befördere die Vollkommenheit deiner Mitmenschen, so ist klar, daß ich auch verpflichtet bin, andere Menschen, die meiner Hülfe bedürfen, mit meinem Vermögen zu unterstützen.

Hr. Kant macht bey dieser Materie zwey Bemerkungen, die ich nicht unberührt lassen kann, weil ich sie für ungegründet halte. Die erstere ist, daß

*) S. den elften Brief.

die Wohlthaten, die der Reiche dem Armen erweiset, von ihm fast nicht einmal für eine verdienstliche Pflicht zu halten seyen: die andere, daß das Vermögen, wohlzuthun, das von Glücksgütern abhängt, größtentheils eine Folge von der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung sey *).

Was nun das erstere betrifft, so ist, nach meinen Begriffen, jede Wohlthat, die ein Mensch dem andern erweiset, er mag nun reich oder nicht reich seyn, eine verdienstliche Handlung, weil er dazu äusserlich nicht verbunden ist, oder keine Zwangspflicht dazu hat. Daß der Reiche eine stärkere Verbindlichkeit zum Wohlthnn hat, als der Mann von mittelmäßigen Vermögen, ist allerdings richtig; allein daraus folgt nicht, daß er dazu äusserlich verpflichtet ist. Besonders ist in der Kantischen praktischen Philosophie, wo zwischen der eigentlichen Moral und dem Naturrecht eine so scharfe Gränzlinie gezogen wird, diese Folgerung ganz unrichtig.

Die zweyte Kantische Bemerkung ist unrichtig und gehässig zugleich. Denn die Erfahrung zeigt doch offenbar, daß in unsern Europäischen Staaten die meisten Reichen ihren Reichthum durch Erbschaft, durch Handel und Industrie, oder auf andern erlaubten Wegen erlangt haben, ohne daß sie von ihren Regierungen besonders, und noch weniger auf eine ungerechte Art wären begünstiget worden. Wo ist die Ungleichheit des Wohlstandes, wo der Contrast zwischen Reichthum und Armuth, größer als in England, besonders in London? und wo ist mehr Gleichheit der Rechte in Ansehung des Handels

*) Tugendl. S. 125. 127.

dels und der Industrie als eben daselbst? — Hr. Kant zielt hier vermuthlich auf die Monopolien, allein wenn diese auch eine Art von Ungerechtigkeit gegen die übrigen Bürger im Staate wären; so sind sie ja nicht der gewöhnliche Weg, sich zu bereichern; und Hr. Kant hätte also nicht sagen sollen, daß der Reichthum der Privatpersonen größtentheils eine Folge von der Ungerechtigkeit der Regierungen sey. Es läßt sich aber nicht so geradezu und im Allgemeinen behaupten, daß der Staat dadurch, daß er gewissen Individuen oder Gesellschaften den ausschließlichen Handel mit gewissen Waaren erlaubt, gegen die übrigen Bürger eine Ungerechtigkeit begehe; wenigstens giebt es Fälle, wo ein Bürger auf die Bewilligung eines Monopols einen gerechten Anspruch hat. — Bereichern sich einige Individuen durch Betrug (wiewohl ich an eine solche Bereicherung keinen sonderlichen Glauben habe); so geschieht das nicht durch Begünstigung der Regierung, welche vielmehr ein Interesse hat, solches auf alle mögliche Art zu verhindern. — In dem gegenwärtigen Kriege haben sich einige Lieferanten sehr bereichert: allein Lieferanten muß man im Kriege haben; die Lieferungs-Unternehmungen sind mißlich, man kann leicht dabey ruinirt werden. Das *foenus nauticum* bey den Römern ist bekannt. — Diese Bemerkungen sind, dünkt mich, hinreichend, um zu zeigen, wie ungerecht der Vorwurf ist, den Hr. Kant bey dieser Veranlassung den Regierungen macht, und wie schlecht er in einer Tugendlehre figurirt. —

Unter der Dankbarkeit versteht Hr. Kant die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat, und hält sie nicht bloß für eine Klugheits-Maxime, sondern für eine unmittelbare Nöthi-

gung durch das moralische Gesetz, d. i. für Pflicht*). Das sagt er, aber er beweist es nicht. Es würde auch nicht leicht seyn, aus seinem oder aus irgend einem Moralprincipe zu beweisen, daß es Pflicht sey, jemanden wegen einer uns erwiesenen Wohlthat zu verehren. Wie? wenn der Wohlthäter gar nicht verehrungswürdig ist; wie kann mir das Sittengesetz gebieten, ihn zu verehren? Die Verehrung gründet sich auf persönliche Vorzüge, und diese können einem Wohlthäter mangeln. — Hr. Kant will ja überhaupt nicht, daß man andere Menschen verehren soll, und behauptet, daß man nur zur Achtung und Verehrung des Gesetzes verbunden sey **). Wie das mit seiner Definition der Dankbarkeit, und mit der Achtung für die Menschheit, die er uns in seiner Tugendlehre so sehr und so oft einschärft, zu vereinigen sey, gestehe ich nicht zu begreifen.

Aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe fließt die Pflicht der Dankbarkeit auf eine ganz natürliche Art. Das Sittengesetz gebietet uns, alle Menschen, und zwar praktisch, zu lieben, d. i. zu ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit nach unsern Kräften beyzutragen. Aber bey dem Wohlthäter kommt zu dieser allgemeinen Verbindlichkeit noch ein neuer Verpflichtungsgrund, nämlich die empfangene Wohlthat, hinzu: wir sind also verbunden, einen Wohlthäter vorzüglich (praktisch) zu lieben. Da nun die vorzügliche (praktische) Liebe eines Wohlthäters Dankbarkeit ist; so sind wir zur Dankbarkeit verbunden. — Bemerken Sie hier, daß ich die Dankbarkeit nicht durch Liebe überhaupt, sondern durch vorzügliche Liebe des Wohlthäters

*) Tugendl. S. 127.
**) Tugendl. S. 148. Anm.

erkläre. Die Wolffische Definition davon scheint mir etwas zu weit zu seyn. Uebrigens bin ich durch Beyfügung des Wortes: praktisch, dem Einwurfe zuvorgekommen, daß die pathologische Liebe, wie Hr. Kant die sinnliche Neigung zu einer Person nennt, nicht von uns abhange, und uns also auch von dem Sittengesetze nicht geboten werden könne.

Hr. Kant verwickelt sich bey dieser Pflicht in einen Widerspruch mit sich selbst. Er theilt die Dankbarkeit in die thätige und in die bloß affectionelle ein; welcher Unterschied ganz gegründet ist. Nun ist Dankbarkeit überhaupt Pflicht, mithin wird auch die affectionelle Dankbarkeit Pflicht seyn. Pflicht aber ist, nach Hrn. Kant, Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke *), oder zu etwas, das unserer Neigung zuwider ist. Folglich wäre auch die affectionelle Dankbarkeit Nöthigung zu etwas, das unserer Neigung zuwider ist. Dies ist aber ein Widerspruch, denn die affectionelle Dankbarkeit besteht, wie Hr. Kant sich ganz richtig ausdrückt, in dem herzlichen Wohlwollen gegen den Wohlthäter, folglich in der Neigung, ihm wohl zu thun, wenigstens in dem Wunsche, daß es ihm wohl gehen möge. Zu Wünschen und Neigungen aber darf man nicht genöthigt werden; sie gehen nicht auf ungern genommene Zwecke. —

Noch bin ich bey dieser Abhandlung auf eine Unrichtigkeit gestoßen, die aber die Kantische Eintheilung der Pflichten betrift. Hr. Kant rechnet die Dankbarkeit zu den Liebespflichten, die er von den Pflichten gegen Andere, welche sich auf Achtung gründen, unterscheidet. Nun besteht aber die Dankbarkeit, nach seiner Erklärung, nicht in der Liebe, sondern in der Verehrung, mithin in

*) Tugendl. S. 13.

der Achtung des Wohlthäters. Sie gehört also nicht in die erste, sondern in die zweyte Classe von Pflichten.

Auch die dritte seiner Liebespflichten, die theilnehmende Empfindung, oder die Mitfreude und das Mitleid, beweist Hr. Kant nicht aus seinem Moralprincipe: man sieht auch gar nicht ein, warum die Maxime, sich über das Glück seiner Nebenmenschen zu freuen, oder über ihr Unglück sich zu betrüben, allgemeines Gesetz seyn soll; und warum es nicht allgemeines Gesetz seyn könnte, bey dem Glücke und Unglücke, bey den Freuden und Leiden anderer Menschen, wenigstens der Empfindung nach, gleichgültig zu seyn. Eine solche Gleichgültigkeit hatte der Stoiker bey seiner sonst so erhabenen Moral. — Hr. Kant sagt auch selbst *): „wenn ein anderer leidet, und ich mich durch seinen Schmerz anstecken lasse; so leiden ihrer zwey: es kann aber unmöglich Pflicht seyn, die Uebel in der Welt zu vermehren." Ganz richtig: aber wie steht es denn nun um die Pflicht des Mitleids und der Mitfreude? — Es ist, antwortet Hr. Kant, freylich keine directe, aber doch indirecte Pflicht. — Was eine indirecte Pflicht sey, hat Hr. Kant nirgends ausdrücklich erklärt; woran er sehr Unrecht gethan hat, da eine Erklärung, von der die Entscheidung der Frage abhängt, ob und in wie fern etwas Pflicht sey, nicht umgangen werden sollte. Selbst in dem Schmidischen Wörterbuche befindet sich keine Erklärung davon. Man muß also die Bedeutung des Worts aus den Stellen, wo es vorkommt, errathen. Nach diesen zu urtheilen, ist eine indirecte Pflicht eine solche Handlung, die zwar an sich nicht Pflicht, aber doch ein Mittel

*) Tugendl. S. 131.

zur Ausübung einer eigentlichen Pflicht ist, und uns die letztere erleichtert. So sagt Hr. Kant im Anfange seiner Tugendlehre *): „Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl seyn, nämlich Armuth, als eine große Versuchung zu Lastern abzuwehren." Und in der vorliegenden Abhandlung heißt es **): „Es ist indirecte Pflicht, die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu cultiviren, und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen, und dem ihnen gemäßen Gefühle zu benutzen." Hr. Kant setzt hinzu, man soll dem schmerzhaften Mitgefühle nicht ausweichen, weil dieses doch einer der von der Natur in uns gelegten Antriebe sey, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde." Ganz richtig: nur Schade, daß die Kantische Theorie von den moralischen Triebfedern mit dem, was er hier von den indirecten Pflichten sagt, nicht übereinstimmt. Ich behalte mir aber eine etwas genauere Behandlung dieser Materie für einen meiner folgenden Briefe vor. Jetzo bemerke ich nur noch eine Unrichtigkeit in den Begriffen, dergleichen es in den Kantischen Schriften so viele giebt. Hr. Kant sagt ***), daß aus Mitleid wohl zu thun, eine beleidigende Art des Wohlthuns seyn würde, indem es ein Wohlwollen ausdrücke, was sich auf den Unwürdigen beziehe, und Barmherzigkeit genannt werde." So viel ich weiß, hat noch kein Philosoph mit dem Begriffe des Mitleidens den der Unwürdigkeit des Gegenstandes verknüpft. Auch ist der Sprachgebrauch gegen diese Bedeutung. Der Gegenstand des Mitleidens ist ein Unglücklicher, der des Erbar-

*) S. 18. **) S. 131. 132. ***) S. 131.

mens ein Elender. So sind diese Wörter bisher in der Philosophie genommen worden: was wird durch die willkührliche Abänderung ihrer Bedeutung gewonnen?

Uebrigens legt Hr. Kant ein naives Geständniß von dem geringen Gewichte seiner Beweise für die Liebespflichten durch Aufwerfung der casuistischen Frage ab: „würde es mit dem Wohl der Welt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde *)? Wie müssen die Beweise *a priori* für die Liebespflichten beschaffen seyn, wenn man hintennach über diese Pflichten die Frage aufwerfen kann, ob es nicht besser wäre, sich davon ganz zu dispensiren? Wenn Hr. Kant diesen seinen Einwurf durch die Bemerkung zu beantworten sucht, daß es in diesem Falle doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen würde; so verirrt er sich, ohne es zu merken, in die Sinnenwelt; denn in einer intelligibeln Welt, wo die reine Vernunft alle Neigungen, mithin alle Liebe, alles Mitleiden und alles Wohlwollen ausschließt, findet eine solche Decoration nicht Statt. Leben Sie wohl.

## Einundzwanzigster Brief.

Mein Freund.

So wenig Hr. Kant seine Liebespflichten bewiesen hat, eben so wenig hat er, meines Erachtens, diejenigen Pflichten erwiesen, die aus der Achtung

*) S. 132.

fließen sollen, die jeder Mensch dem andern schuldig ist.

Daß ein jeder Mensch einen rechtmäßigen Anspruch auf die Achtung von seinem Nebenmenschen habe, und wechselseitig dazu gegen jeden andern verbunden sey, beweist Hr. Kant *) aus der Würde der Menschheit, aus der Persönlichkeit, aus der Selbstschätzung, und weil kein Mensch von dem andern als bloßes Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden müsse. Hr. Kant verschwendet oft die Worte, wo er sie sparen könnte. Wenn die Menschheit an sich eine Würde ist; so folgt ganz natürlich daraus, daß jeder Mensch schuldig ist, sie an sich und an andern anzuerkennen, mithin jeden andern Menschen zu achten, ohne daß es nöthig ist, solches noch auf eine andere Art zu beweisen. Uebrigens hätte Hr. Kant diese Pflicht aus seinem Moralprincipe, und zwar folgendermaßen beweisen können. „Ein jeder Mensch wünscht von andern Menschen geachtet zu werden. Wenn nun die wechselseitige Nicht-Achtung der Menschen allgemeines und nothwendiges Gesetz wäre; so würde ebenderselbe Mensch, der wünscht, von andern geachtet zu werden, es für ein nothwendiges Gesetz halten, von andern nicht geachtet zu werden, welches sich widerspricht." Diese Art zu raisonniren ist ganz analog mit derjenigen, wodurch Hr. Kant oben **) die Pflicht der Dankbarkeit bewiesen hat, und worin zum Theil empirische Prämissen vorkommen.

Ich erinnere mich nicht, in Wolffens Schriften einen Beweis für die allgemeine Achtung gegen andere Menschen gefunden zu haben. Wolff hat vielleicht nicht besonders von dieser Achtung

*) Tugendl. S. 140. **) S. 124.

gehandelt, weil, wie wir sehen werden, sich nicht viel daraus beweisen läßt. Sie folgt aber von selbst aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe. Die allgemeine Achtung gegen andere kann nichts anders seyn, als Anerkennung ihrer Vollkommenheiten, die sie als Menschen besitzen, z. B. daß sie alle vernünftige und freye Wesen sind. Diese Seelenvermögen sind das vortrefflichste was wir kennen. Nun gebietet uns aber das Sittengesetz, nach Wahrheit d. i. nach Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Objecten, und unserer Handlungen mit unsern Vorstellungen zu streben *); folglich sollen wir auch jeden Menschen als solchen achten. Zu dieser allgemeinen, auf die ganze Menschengattung sich erstreckenden Achtung, kommt hernach die graduelle hinzu, die durch die Größe der Vorzüge bestimmt wird, welche ein Mensch vor dem andern besitzt.

Aus der allgemeinen Achtung gegen alle Menschen sucht nun Hr. Kant das Pflichtwidrige des Hochmuths, des Afterredens und der Verhöhnung, worin, nach ihm, alle die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzende Laster bestehen **), zu beweisen.

Um die Bündigkeit seiner Beweise zu beurtheilen, wird es darauf ankommen, wie man diese Laster erklärt. Besteht der Hochmuth darin, daß ein Mensch alle andern verachtet, d. i. die Menschenwürde an ihnen nicht anerkennt; so leuchtet freylich das Pflichtwidrige einer solchen Gesinnung und der daraus fließenden Handlungen, aus dem Vorhergehenden von selbst ein. Wie aber? wenn jemand aufträte, und uns sagte: „Ich will euch zwar eure Menschenwürde und eure Persönlichkeit nicht

*) S. den siebenten Brief. **) S. 144.

absprechen, und noch weniger will ich euch zu Sachen machen, und als bloße Mittel zu beliebigen Zwecken gebrauchen: aber ihr werdet mir doch zugestehen, daß ich stärker, reicher, talentvoller, mächtiger u. s. w. bin als ihr, daß ich also Ursache genug habe, mich über euch zu erheben, und diese meine Vorzüge gelegentlich gegen euch geltend zu machen." Würden wir einen Menschen, der uns so etwas sagte, oder es uns durch sein Betragen und seine Geberden zu erkennen gäbe, nicht für arrogant und hochmüthig halten, wenn er auch diese Vorzüge wirklich besäße? Hr. Kant sagt *), andere Menschen vergleichungsweise innerlich geringschätzen, ist zwar bisweilen unvermeidlich; aber die äußere Bezeugung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. Das ist vollkommen richtig, und wir wissen es sehr gut; nur sollte es bewiesen seyn.— Nach dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe würde ich hier so argumentiren. Derjenige, der seine Vorzüge Andern zu erkennen oder zu fühlen giebt, giebt ihnen eben dadurch auch ihre Mängel und Unvollkommenheiten zu erkennen oder zu fühlen, und verursacht ihnen dadurch Verdruß. Nun kann aber, Andern Verdruß zu verursachen, nur in dem Falle erlaubt, oder auch Pflicht seyn, wenn dadurch die wahre Vollkommenheit Anderer befördert wird, wie z. B. wenn wir unsere Kinder auf ihre Fehler aufmerksam machen, oder sie dafür züchtigen, wozu wir sogar einen Beruf haben. Dieß ist aber bey dem Hochmüthigen, der sich über Andere erhebt, der Fall nicht: weder seine, noch fremde Vollkommenheit zu befördern ist sein Zweck; auch hat er keinen Beruf, uns unsere Mängel vorzuhalten. Er mißt sich bloß mit

*) Tugendl. S. 140.

uns, um uns sagen zu können: Sehet, um wie viel ich größer bin als ihr! Unser Verdruß ist so gar sein Zweck; er sucht uns zu mortificiren. Dieß ist Beleidigung; denn von jedem Menschen können wir fodern, daß er uns nicht Verdruß verursache, wenn er keinen besondern Beruf dazu hat, und diesen Verdruß nicht als Mittel gebraucht, uns und andere vollkommener zu machen.

Hiezu kommt noch eine andere Betrachtung. Wer andere Menschen immer an ihre Mängel erinnert, bloß um sich über sie zu erheben, dem wird man gleiches mit gleichem vergelten, und da kein Mensch ohne Mängel ist; so wird man ihm auch den Spiegel seiner Mängel und Unvollkommenheiten vorhalten. So einen großen Nutzen dieses haben kann; so verfehlt doch der Hochmüthige seinen Zweck; denn er möchte sich gern über andere erheben, und wird von ihnen herabgesetzt. Er handelt also unvernünftig: der übrigen Folgen, wodurch er seinen innern und äußern Zustand verschlimmert, nicht zu gedenken.

Ich habe bisher vorausgesetzt, daß der Hochmüthige die Vorzüge, wodurch er sich über Andere erhebt, wirklich besitzt. Besitzt er sie entweder gar nicht, oder bey weitem nicht in dem hohen Grade, wie er sich einbildet; so ist sein Hochmuth beleidigend und lächerlich zugleich. Bey den meisten Hochmüthigen ist dieß der Fall, die alsdann mit Recht dem Spotte und der Verachtung Preis gegeben werden.

Der gelehrte Hochmuth hätte wohl verdient, daß Hr. Kant etwas darüber gesagt hätte. Daß ein Leibnitz, ein Newton, ein Wolff, ein Haller, ein Klopstock u. s. w. die Ueberlegenheit ihres Geistes über tausend Andere, die mit ihnen

in gleichen Fächern gearbeitet haben, fühlen, ist ganz natürlich: aber solches Andern zu fühlen zu geben, oder es gar ihnen zu sagen, ist Beleidigung. Hat ein Schriftsteller wirklich große Vorzüge vor andern; so werden diese es schon von selbst fühlen, und die Recensenten werden es ihnen allenfalls sagen. Freylich kommen hier der Sectengeist und andere unreine Leidenschaften mit ins Spiel, und der Recensent kann den Stolz seines Meisters theilen. Liegt vollends der Stolz in dem neu-aufgestellten Systeme selbst, das ist, soll dadurch bewiesen werden, daß noch kein Philosoph, von dem Sokrates und Plato an, bis auf Leibnitzen und Wolffen, seine Vernunft recht gekannt und recht gebraucht habe, und daß in diesem Systeme zuerst gezeigt worden, wie man die Vernunft recht gebrauchen müsse: so ist dieß eine empörende Anmaßung, die man zwar nicht sogleich mit Verachtung abweisen darf, (weil in der gelehrten Republik alles, mithin auch Anmaßungen geprüft werden müssen:) die aber, wenn sie als Anmaßung und Arroganz in ihrer Blöße dargestellt ist, die größte Verachtung verdient. —

Hr. Kant macht die Bemerkung, daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist; und erklärt solches daraus, weil er Andern nicht ansinnen würde, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bey sich, daß wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen, und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun *). Die Bemerkung, daß der Hochmüthige gemeiniglich auch niederträchtig ist, wird durch die Erfahrung bestätigt: aber die Kantische Erklärung

*) Tugendl. S. 145.

davon scheint mir nicht richtig zu seyn. Denn erstlich gilt sie nur von dem Hochmuthe, der sich auf Glücks-Umstände gründet. Hernach wird hiedurch höchstens nur so viel erklärt, daß der Hochmüthige fähig ist, niederträchtig zu handeln, wenn er in eine ungünstigere Lage kommt: wir finden aber, daß der Hochmüthige sehr oft niederträchtig handelt, ohne daß sich seine Lage und seine Umstände verändern. Eine ganz natürliche Erklärung dieses moralischen Phänomens ist, dünkt mich, folgende. Der Hochmüthige ist meistens auch ehrgeizig; denn wer sich in seinem Sinne über Andere erhebt, wird auch durch Rang, Ehrenämter, Ehrenzeichen, fremde Lobpreisungen rc. über Andere erhoben werden wollen. Dazu braucht er aber andere Menschen: und da dem Ehrgeizigen alle Mittel gleichgültig sind, um seinen Zweck zu erreichen; so wird er auch kein Bedenken finden, sich durch Schmeicheley, niedrige Ränke, Bestechungen, unwürdige Diensigefälligkeiten u. s. w. die Gunst und Freundschaft Anderer zu erwerben: d. i. er wird niederträchtig seyn. Zu welchen Niederträchtigkeiten hat nicht Hochmuth und Ehrgeiz manchen Gelehrten verleitet!

Das Afterreden erklärt Hr. Kant durch die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung, etwas der Achtung für andere nachtheiliges ins Gerücht zu bringen *). Die Bestimmung, daß das Afterreden auf keine besondere Absicht angelegt sey, macht, dünkt mich, diesen Begriff zu enge. Denn setzen Sie, A und B bewerben sich beyde um ein Amt, das nur einer von ihnen erhalten kann, und A suche seinen Nebenbuhler B durch Verbreitung allerhand, der Achtung des letztern

*) Tugendl. S. 145.

nachtheiligen, und zwar nicht unwahren Gerüchte zu verdrängen; so ist das doch wohl ein Afterreden; und es ist auf eine besondere Absicht angelegt. Ueberhaupt haben die meisten Menschen bey ihrem Afterreden eine gewisse Absicht, die sie durch Herabwürdigung anderer zu erreichen suchen. Läßt man nun aber diese Bestimmung weg; so scheint auf der andern Seite die Kantische Erklärung des Afterredens zu weit zu werden: denn nicht jede Verbreitung eines der Achtung des andern nachtheiligen Gerüchts ist afterreden, unter welchem Worte wir jederzeit eine Handlung verstehen, die dem Sittengesetze zuwider ist. Setzen Sie z. B. ein wegen mehrerer Schriften geschätzter Schriftsteller schreibe ein schlechtes Buch; ein Recensent oder ein anderer Schriftsteller deckt die großen Fehler davon auf, und bringt auf solche Art (um mich des Kantischen Ausdrucks zu bedienen) Sachen ins Gerücht, die der Achtung des erstern sehr nachtheilig sind; dies ist doch wohl kein Afterreden — Ich treffe auf einem öffentlichen Spaziergange zwey Weibspersonen von mittlerm Stande an, die einander schimpfen und balgen. Das werde ich doch, wenn ich nach Hause komme, meinen Kindern theils zu ihrer Belustigung, theils zu ihrer Belehrung erzählen dürfen, die es sodann weiter erzählen werden. Auch dieses wird hoffentlich kein Afterreden seyn, ob ich wohl von diesen zwey Weibspersonen Sachen ins Gerücht bringe, die ihrer Achtung sehr nachtheilig sind. — Noch mehr: Ein Betrüger hat sich durch seine Charlatanerien bey dem Volke in Credit gesetzt, und bringt es um sein Geld, seine Gesundheit, seine Zeit u. s. w. Ich decke seine Betrügereyen auf; ich beweise urkundlich, daß er an andern Orten schlechte Streiche gespielt hat; kurz,

ich bringe etwas seiner Achtung nachtheiliges ins Gerücht. Daran thue ich offenbar nicht nur nicht Unrecht, sondern ich leiste meinen Mitbürgern einen wesentlichen Dienst. — Man sieht aus diesen Beyspielen, daß der Kantischen Definition noch gewisse Bestimmungen beygefügt werden müssen, und daß die Lehre von der üblen Nachrede mit der von der Collision der Pflichten zusammenhängt, von welcher in der Kantischen Tugendlehre, und so viel ich mich erinnere, auch in seinen übrigen moralischen Schriften nichts enthalten ist. Ich sehe auch die Tauglichkeit des Kantischen Moralprincips zur Begründung einer solchen Lehre nicht ein, da hingegen das Leibnitzisch-Wolffische sehr geschickt dazu ist.

Hr. Kant beweist das Pflichtwidrige des Afterredens aus der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt. Kann man aber nicht das Argument umkehren, und sagen: gerade diese, der Menschheit schuldige Achtung ist es, die mich antreibt, die Handlungen jenes Lasterhaften, wodurch er die Menschheit entehrt, bekannt zu machen, und ihn dem öffentlichen Abscheu Preis zu geben? — Hr. Kant fügt hinzu: weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlich-guten beruht, schwächt, und so viel möglich, gegen sie ungläubig macht. Allein erstlich hat nicht alles Afterreden das Skandalöse zum Gegenstande, welches man allerdings mit vieler Vorsicht, und unter Rücksichtnehmung auf Ort und Personen, nacherzählen soll. Hernach kann ja die Erzählung moralisch-schlechter Handlungen so beschaffen seyn, daß man dadurch seine Achtung für die Menschheit deutlich an den Tag legt.

Hr. Kant hat bey dem Afterreden einen Punct

nicht berührt, auf welchen doch sehr vieles ankommt. Es ist nämlich ein großer Unterschied, ob eine moralisch-schlechte Handlung öffentlich, und gleichsam vor den Augen der ganzen Welt, oder ob sie heimlich (intra parietes) und nur vor wenigen Zeugen geschieht. Wer öffentlich Böses thut, insultirt gewissermaßen die Menschheit, und verdient eine öffentliche Züchtigung dafür, welche, wenn seine Handlung kein Gegenstand der strafenden Gerechtigkeit ist, nicht anders Statt haben kann, als daß solche allgemein bekannt gemacht, und er vor der ganzen Welt gebrandmarkt werde. Es war doch wohl kein Afterreden, wenn die öffentlichen Greuel des Pariser Volkes bey dem Ausbruche der französischen Revolution, schriftlich und mündlich in ganz Europa bekannt gemacht, und dem Abscheu der Mit- und Nachwelt überliefert wurden. — Wenn ein Fürst öffentlich tyrannische Handlungen gegen sein Volk ausübt; so wird man hoffentlich davon reden und schreiben dürfen. Es versteht sich, daß solches nicht auf eine boshafte und leichtsinnige Art, sondern mit Anstand und Würde geschehe, so daß das Interesse für Moralität, und die Absicht, der schamlosen Bosheit entgegen zu arbeiten, aus der ganzen Erzählung hervorleuchte. Ganz anders verhält es sich mit den schlechten Handlungen, wovon nur wenige Menschen haben Zeugen seyn können, und wovon die Nachrichten, die man selten aus der Quelle und unverfälscht erhält, meistens unzuverlässig sind. Schon diese Unzuverlässigkeit muß einen jeden wahrheitliebenden Menschen abhalten, sie nachzuerzählen. Unwahrheiten aus Leichtsinn zu verbreiten, wenn sie auch unschädlich seyn sollten, ist schon eines vernünftigen Wesens unwürdig: aber wenn diese Unwahrheiten einem dritten nachtheilig sind; so

ist solches in einem hohen Grade pflichtwidrig. Dieses alles folgt aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralprincipe durch leicht zu machende Schlüsse. Man sieht hieraus, wie wenig ich gesonnen bin, dem in Deutschland herrschenden Mißbrauche der Publicität, und der skandalösen Anekdotenkrämerey das Wort zu reden, wobey der Schriftsteller keine andere Absicht hat, als entweder einem Dritten zu schaden, oder die Neugierde eines müßigen und verdorbenen Publikums in Contribution zu setzen.

Das Pflichtwidrige der Verhöhnung und der Spottsucht beweist Hr. Kant wiederum aus der allen Menschen schuldigen Achtung, widerspricht sich aber in der Anmerkung, womit er diese Abhandlung beschließt. Nachdem er das Pflichtwidrige des Hochmuths, des Afterredens und der Spottsucht, aus der Achtung bewiesen, die jeder Mensch dem andern als Menschen schuldig ist, weil die Menschheit selbst eine Würde sey *); sagt er nun in der Anmerkung **), daß man nicht verbunden sey, andere bloß als Menschen betrachtet, zu verehren, d. i. ihnen positive Achtung zu beweisen, sondern alle Achtung, zu der wir von Natur verbunden seyen, sey die vor dem Gesetze überhaupt." Erstlich sehe ich nicht ein, warum die Achtung gegen andere Menschen, die sich auf die Würde oder den hohen Wehrt der Menschheit gründet, nicht positive, sondern bloß negative Pflicht seyn soll. Diese Handlung wird doch nicht bloß im Unterlassen, sondern auch im Handeln bestehen. Wenn z. B. jemand durch Afterreden oder durch leichtsinnigen Spott einem andern zu schaden sucht, und ich nehme mich des letztern aus Achtung für die

*) Tugendl. S. 139. 140.

**) S. 148.

die Menschheit an (wozu ich in gewissen Fällen verbunden bin); so werde ich doch nicht bloß eine negative, sondern eine positive Pflicht ausüben. — Wenn es ferner keine andere Achtung als die für das Gesetz giebt; so sehe ich wiederum nicht ein, warum Hr. Kant im Anfange dieser Abhandlung sich so viele Mühe gegeben hat zu beweisen, daß ein jeder Mensch zur Achtung gegen Andere verbunden sey, und warum er nicht vielmehr bewiesen hat, daß ein jeder Mensch zur positiven Achtung oder zur Verehrung des Sittengesetzes verbunden sey. Freylich hätten alsdann seine Beweise von der Pflichtwidrigkeit des Hochmuths, des Afterredens und der Spottsucht ganz anders beschaffen seyn müssen.

Wollen Sie noch ein auffallendes Beyspiel, wie wenig Hr. Kant sich an die Bedeutung seiner Wörter bindet, und wie willkührlich er sie bald so, bald anders bestimmt? — Vergleichen Sie die Bedeutungen, die er den Wörtern: Untugend und Laster (peccatum et vitium) auf der 21sten Seite seiner Tugendlehre, mit denen, die er ihnen auf der 143sten Seite giebt. Dort heißt es:

> „Eine jede pflichtwidrige Handlung ist Uebertretung (peccatum); die vorsetzliche aber, die zum Grundsatze geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster (vitium) nennt."

Hier aber heißt es:

> „Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend (peccatum); die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium).

In der ersten Erklärung ist die zum Grundsatze gewordene Vorsätzlichkeit das Unterscheidungs-

Merkmal zwischen Untugend und Laster (peccatum et vitium): in der zweyten ist von dieser Vorsätzlichkeit gar nicht die Rede, sondern der Unterschied zwischen Untugend und Laster besteht bloß darin, daß bey der Untugend eine bloße Liebespflicht, bey dem Laster aber, eine aus der schuldigen Achtung gegen Andere fließende Pflicht unterlassen wird. Da Liebespflichten auch vorsätzlich und aus Grundsätzen unterlassen werden können; so würde in diesem Falle die Lieblosigkeit, die nach der zweyten Erklärung eine bloße Untugend ist, nach der ersten ein Laster seyn. Ich habe überhaupt bemerkt, daß die Wörter: Untugend und Laster, vom Hrn. Kant sehr schwankend gebraucht worden. Leben Sie wohl.

## Zwey und zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Die Unvollständigkeit, die ich in der Kantischen Tugendlehre bey den Pflichten gegen sich selbst bemerkt habe, findet sich auch bey den Pflichten gegen Andere. So habe ich z. B. von der Aufrichtigkeit (candor) nichts gefunden, die wohl nicht aus der Zahl der Pflichten gegen Andere kann ausgeschlossen werden, da Lüge, Verstellung, Mental-Reservationen, Geschwätzigkeit, Indiscretion u. s. w. ohne Zweifel Untugenden und Laster sind. Zwar hat Hr. Kant oben bey den Pflichten gegen sich selbst von der Lüge gehandelt; allein er wird doch nicht in Abrede seyn, daß die Lüge auch in Ansehung Anderer etwas pflichtwidriges ist. Da die Verstellung bey dem gesell-

schaftlichen Menschen so häufig vorkommt, und ihm in gewissen Fällen zur Pflicht wird; wie wenn z. B. Virgil von seinem Helden sagt:

Spem vultu simulans, premit altum corde dolorem:

so hätte solche nicht unberührt gelassen, und besonders der Unterschied zwischen den lateinischen Wörtern: *simulatio* und *dissimulatio*, erklärt werden sollen. Die Menschen fehlen weit mehr beym Simuliren als beym Dissimuliren; denn bey jenem wollen wir Andere glauben machen, daß etwas in uns ist, was nicht in uns ist; welches eine Art von Betrug ist: bey diesem verbergen wir bloß, was in uns ist; welches in allen den Fällen erlaubt seyn muß, wo der Andere nicht fodern kann, daß wir ihm unsere Empfindungen und Gedanken zu erkennen geben.

Von der Dienstfertigkeit (officiositas) erinnere ich mich nicht etwas in der Kantischen Tugendlehre gelesen zu haben. Sie ist von der Wohlthätigkeit verschieden, und hätte wohl verdient, besonders abgehandelt zu werden, da sie meistens einen größern Wehrt hat als die Wohlthätigkeit. Ein gleiches gilt von der Friedfertigkeit, dieser so wichtigen Tugend unter den Menschen, die in einer Gesellschaft beysammen leben.

Die Zustände des Menschen wechseln beständig ab, und das Sittengesetz erhält dadurch stets neue Anwendungen. Da sie unzählig sind, so lassen sich auch die Pflichten, die der Mensch darin zu beobachten hat, nicht aufzählen. Aber einige von diesen Zuständen sind wichtiger und dauernder als andere; und diese verdienen, daß in der Ethik auf sie Rücksicht genommen, und von den daraus entspringenden Pflichten besonders gehandelt werde. Der

gleichen Zustände sind in Ansehung der Seele, Gelehrsamkeit und Mangel an Gelehrsamkeit; in Ansehung des Körpers, Jugend und Alter, Gesundheit und Krankheit; und seine äußern Zustände sind Glück und Unglück, Armuth und Reichthum, Ehre und Verachtung, Freundschaft und Mangel an Freunden. In Hinsicht auf alle diese Zustände giebt es gewisse besondere Pflichten, deren Aufzählung den speciellen Theil der Ethik ausmacht.

Hr. Kant erwähnt dieser Classe von Pflichten ausdrücklich unter der Rubrik: Zweytes Hauptstück von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres Zustandes *), und sagt, daß sie zwar keine gesichert-vollständige Classification zulassen, und nicht als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems aufgeführt, aber doch der Ethik angehängt werden können, und daß solches zur Vollständigkeit derselben gehöre. Nach diesem sollte man glauben, Hr. Kant werde in diesem seinen zweyten Hauptstücke die wichtigsten Zustände des Menschen durchgehen, und die Anwendung seines Moralprincips auf dieselben zeigen. Aber hier haben wir ein Hauptstück, worin gesagt wird, was noch abgehandelt werden könnte und sollte, worin aber nichts abgehandelt wird. Zwar folgt noch eine Abhandlung über die Freundschaft, und eine über die Umgangstugenden; allein die erstere wird vom Hrn. Kant selbst nicht zu diesem zweyten Hauptstücke gerechnet, sondern macht, wie die Rubrik lautet, den Beschluß der (ethischen) Elementarlehre aus; und die letztere ist, wie es wiederum in der Aufschrift heißt, ein bloßer Zusatz. Auch kommt

*) Tugendl. S. 150. 151.

Hr. Kant am Ende seiner Abhandlung über die Freundschaft, auf die allgemeine Menschenliebe zurück, wovon er doch schon oben *) gehandelt hat. Fast scheint es, Hr. Kant habe am Ende seiner Tugendlehre die Tramontane verlohren **).

Doch ungleich bedeutender ist die gänzliche Vermissung der sogenannten Rechtspflichten. Sie werden in der Kantischen Tugendlehre von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von der Treue in Haltung seines Versprechens, von dem Betruge, von der Verleumdung u. s. w. lediglich nichts finden. Bey dem Afterreden sagt Hr. Kant ausdrücklich, daß er darunter nicht die Verleumdung, d. i. eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede verstehe. Aus welchem allen deutlich genug erhellet, daß Hr. Kant dergleichen Pflichten absichtlich aus seiner Tugendlehre weggelassen hat. Hat er hierin consequent gehandelt? und ist diese Weglassung in der Natur der Wissenschaft gegründet? — dieß sind die zwey Fragen, die ich kürzlich erörtern will.

In der Kantischen Metaphysik der Rechtslehre befinden sich folgende Stellen:

„Die ethische Gesetzgebung macht zwar innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußern, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt ***).“

„Alle Pflichten, bloß darum weil sie Pflichten sind, gehören mit zur Ethik. Aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem

*) Tugendl. S. 119. ff.

**) S. die acht Briefe über einige Widersprüche in Hrn. Professor Kants neuesten Schriften rc. Berlin bey Fr. Nicolai 1799. S. 49.

***) Methaph. der Rechtslehre, Einl. S. XVI.

Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müßte: allein sie nimmt das Gesetz (pacta sunt servanda) und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im Jus liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sey" u. s. w. *).

Wenn nun alle Pflichten in die Ethik gehören, und nur die Gesetzgebung (die innere und die äußere) dabey unterschieden werden muß; so sehe ich nicht, wie Hr. Kant, ohne inconsequent zu seyn, alle Rechtspflichten aus seiner Tugendlehre hat ausschließen können. Zwar sagt er: „es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf" **). Allein wenn hier kein Widerspruch ist, (wie es freylich scheint; denn wie kann etwas eine tugendhafte Handlung, und doch keine Tugendpflicht seyn?) so kann es nichts anders heißen als: sein Versprechen zu halten, ist keine Tugendpflicht, in so fern man dazu gezwungen werden kann; aber es ist eine wahre Tugendpflicht, in so fern das Sittengesetz dazu verbindet, wenn auch kein Zwang zu besorgen ist. Derjenige, der sein ge-

*) Ebend. S. XVI.
**) Ebend. S. XVII.

gebenes Wort hält, weil solches dem Sittengesetze gemäß ist, übt eine Tugendpflicht, derjenige aber, der es bloß deswegen hält, weil er gerichtlich dazu angehalten werden kann, übt eine Rechtspflicht aus.

Demnach gäbe es Pflichten, die bloß ethisch sind, weil die Gesetzgebung bloß eine innere ist, und sie nicht erzwungen werden können, z. B. die Wohlthätigkeit: es gäbe aber auch Pflichten, die ethisch und rechtlich zugleich sind, weil sie durch die innere und äußere Gesetzgebung zugleich geboten werden, z. B. die Pflicht, sein Versprechen zu halten. Alle Rechtspflichten sind zugleich ethische Pflichten; aber nicht umgekehrt, alle ethische Pflichten sind Rechtspflichten.

Da List und Macht in tausend Fällen sich dem äußerlichen Zwange bey den Rechtspflichten zu entziehen wissen; so ist es gar nicht überflüßig, diese Pflichten zugleich als Tugendpflichten in der Ethik abzuhandeln. Das haben auch Wolff, Baumgarten und Andere gethan. In Wolffens deutscher Moral sind zwey besondere Capitel von den Pflichten des Menschen in Ansehung des Eigenthums und der Verträge, in welchen die hierauf Bezug habenden Pflichten aus seinem Moralprincipe sehr gut hergeleitet sind. Hr. Kant hätte sie ohne Zweifel aus dem seinigen auch herleiten können, und vielleicht wirklich hergeleitet, wenn er sich dessen hätte erinnern wollen, was er in seiner Rechtslehre darüber geschrieben hatte. Sein Verdienst hiebey würde um so größer gewesen seyn, je eine schärfere Gränzlinie er zwischen dem Naturrechte und der Ethik zu ziehen gesucht hat. Statt uns ein zweytes Hauptstück von den Pflichten der Menschen in Ansehung ihres Zustandes zu geben, worin nichts von demjenigen enthalten ist, was die Aufschrift an-

kündiget, hätte er uns lieber ein Hauptstück liefern sollen, worin die Pflichten enthalten wären, die rechtlich und ethisch zugleich sind, die er aber bloß aus seinrm Moralprincipe hätte erweisen müssen. Leben Sie wohl.

## Drey und zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Die bedeutendste Weglassung in der Kantischen Tugendlehre ist ohne Zweifel die der Pflichten gegen Gott. Hr. Kant sucht am Beschlusse derselben *) sich deswegen zu rechtfertigen; welches auch unter Voraussetzung seiner theoretischen Philosophie nicht schwer ist. Denn wenn Gott nichts weiter ist als eine Vernunft-Idee, die der Mensch sich selbst macht **), und der kein reelles Object correspondirt; so ist es freylich ungereimt, Pflichten gegen eine solche Idee anzunehmen.

Er sucht sich zwar dadurch in etwas zu helfen, daß er Pflichten in Ansehung Gottes, oder, wie er hinzusetzt, eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen, zugiebt, und daß er sagt, alle unsere Pflichten können als göttliche Gebote (instar derselben) angesehen werden. Allein ich muß bekennen, daß ich in allen diesen Sätzen nichts als willkührliche und grundlose Ideenverknüpfungen finde, dergleichen es in den Kantischen Schriften so viele giebt. Wie kann ich meine Pflichten vernünftiger Weise als göttliche Gebote ansehen, da ich doch weiß, daß das was ich Gott nenne, nur eine Idee ist, und kein von

*) Tugendl. S. 179 ff. **) S. 181. l. 5.

meiner Vorstellung unabhängiges Daseyn hat? Wenn dieses ja noch einen Sinn haben soll; so kann es nichts anders heißen als: alle unsere Pflichten fließen aus dem Wesen der Vernunft, die als der höchste Gesetzgeber angesehen werden kann. Da dünkt mich aber könnte man das Wort: Gott, ganz entbehren, und Vernunft dafür setzen.

So consequent die Weglassung der Pflichten gegen Gott aus der Ethik, in Ansehung der Kantischen theoretischen Philosophie zu seyn scheint; so fehlt es doch in der vorliegenden Abhandlung nicht an Widersprüchen mit dieser Philosophie. Hr. Kant wirft in einer Anmerkung, aus Gelegenheit des Eydes, die Frage auf, „ob nicht ein Eyd möglich oder geltend sey, da man nur auf den Fall, daß ein Gott sey, (ohne wie Protagoras, etwas darüber auszumachen) schwöre;" und er setzt hinzu: „In der That mögen wohl alle redlich und mit Besonnenheit abgelegte Eyde in keinem andern Sinne gethan worden seyn." *) In dieser Stelle wird offenbar vorausgesetzt, daß das Daseyn Gottes sich als möglich denken lasse. Eine solche Voraussetzung widerspricht aber der ganzen Kantischen theoretischen Philosophie, und besonders der Lehre von den Kategorien. Denn da nach dieser Lehre, die Kategorien der Möglichkeit, des Daseyns, der Caussalität, der Nothwendigkeit u. s. w. sich schlechterdings nicht von dem Noumenon prädiciren lassen, Gott aber ein Noumenon ist; so ist klar, daß ich nicht einmal denken kann: Gott ist möglich; Gott existirt; Gott ist Ursache u. s. w. Wie kann also Hr. Kant, wenn er nicht seine Theorie vom Vorstellungsvermögen aufgeben will, behaupten, daß alle redliche und

*) Tugendl. S. 180.

mit Besonnenheit handelnde Menschen nicht anders als auf den Fall, daß ein Gott sey, haben schwören können? — wie kann ein besonnener Mensch auf einen Fall schwören, der sich gar nicht denken läßt? —

Hr. Kant rühmt nun zwar von dieser Idee, die er Gott nennt, daß sie zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft diene *). Wenn ich mich also nicht stark genug fühle, einer Versuchung zum Bösen zu widerstehen; so nehme ich meine Zuflucht zu der Idee von Gott, ob ich wohl weiß, daß kein reelles Wesen existirt, welches dieser Idee entspricht, ja daß ein existirender Gott ein Widerspruch ist. Ich muß bekennen, daß eine solche Idee für mich wenig Kraft hätte, der Versuchung zum Bösen zu widerstehen; und ich glaube, daß jeder Mensch, der sich aufrichtig prüft, und sich nicht aus Vorliebe zu seinem Systeme täuscht, in diesem Puncte eben so urtheilen wird, wie ich: dessen gar nicht zu gedenken, daß der Gebrauch einer solchen Triebfeder, nach den anderwärtigen Kantischen Grundsätzen, sich mit der reinen Moralität nicht wohl vereinigen läßt.

Nach der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie sind die Pflichten gegen Gott gar nichts Unvernünftiges, denn sie bestehen in Handlungen, deren Beweggründe die Vollkommenheiten Gottes sind. Die Beweggründe seiner Handlungen aber von den Vollkommenheiten Gottes herzunehmen, ist der Vernunft gemäß.

Gott ist nach der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie keine bloße Vernunft-Idee, sondern ein für sich, und unabhängig von unserer Vor-

*) Tugendl. S. 181.

stellung existirendes Wesen, das alle Realitäten in sich vereiniget, und der Grund aller Realität ist. Dieses Wesen hat einen unendlichen Verstand, eine unendliche Freyheit, den vollkommensten Willen, und eine unendliche Macht; mit Einem Worte, es ist der vollkommenste Geist. Von allem diesen giebt die Leibnitzisch-Wolffische theoretische Philosophie Beweise, die Hr. Kant durch seine unerwiesene und unerweisliche Theorie von dem menschlichen Erkenntnißvermögen, durch sein unzusammenhängendes System, und durch seine beständigen Widersprüche mit sich selbst, nicht umgestoßen hat, und nicht umstoßen wird.

Es ist also nur die Frage, ob der Mensch nicht vermöge des Sittengesetzes verbunden ist, die Beweggründe seiner Handlungen von den Vollkommenheiten dieses allerrealsten Wesens herzunehmen.

Das Sittengesetz gebietet uns, nach der höchsten Vollkommenheit zu streben, oder, welches einerley ist, dem Urbilde der Vollkommenheit immer ähnlicher zu werden. Ein solches Urbild hält uns die theoretische Philosophie in dem vollkommensten Geiste vor, der keine bloße Idee, sondern ein reelles Wesen ist, und auf die erhabenste Art existirt. Daß es gar nicht einerley ist, ob das Urbild der Vollkommenheit, auf das wir bey unsern Handlungen Rücksicht nehmen, ein bloß idealisches, oder ein reelles Wesen ist, wird wohl keines weitläuftigen Beweises bedürfen. — Aber noch mehr. Da der vollkommenste Geist den vollkommensten Willen hat, mithin nur das Gute will: da er der Urheber des Sittengesetzes, und unser moralischer Gesetzgeber ist; so kann es ihm auch nicht gleichgültig seyn, ob wir dieses Gesetz beobachten oder nicht. Dieß ist ein neuer Beweggrund zu der Er-

füllung desselben, der um so stärker ist, da unser Daseyn von diesem Wesen abhängt, und unser ganzes Schicksal in seinen Händen ist. — So hängt das Praktische mit dem Theoretischen zusammen. Wer beydes trennt, verfällt in lauter Widersprüche.

Hr. Kant hat durch Weglassung der Pflichten gegen Gott aus seiner Ethik, ein stillschweigendes Bekenntniß abgelegt, wie wenig Wehrt er seinem sogenannten moralischen Argumente für das Daseyn Gottes beylegt. Durch dieses Argument soll nicht nur das Daseyn Gottes, sondern auch seine unendlichen Vollkommenheiten, seine Allmacht, seine Allwissenheit, seine Güte, seine Gerechtigkeit u. s. w. jedoch nur in praktischer Hinsicht bewiesen werden. Wenn es hiemit seine Richtigkeit hätte; so ließen sich die Pflichten gegen Gott, die Liebe, die Ehrfurcht, das Vertrauen, die Dankbarkeit u. s. w. da es hier bloß aufs Praktische ankommt, aus diesem moralischen Argumente, nach Kantischer Art, noch wohl beweisen. Hr. Kant hat es gleichwohl nicht gethan, ohne Zweifel, weil er eben doch fühlte, daß es ungereimt ist, Pflichten gegen eine Idee anzunehmen. Allein diese Ungereimtheit ist nicht größer, als wenn einer bloß idealischen Gottheit, mithin einer Idee, Allmacht, Güte, Gerechtigkeit u. s. w. beygelegt werden.

Nachdem nun Hr. Kant aus den Principien seiner Philosophie bewiesen, daß die Lehre von den Pflichten gegen Gott nicht in die Ethik gehöre; so spricht er gleichwohl *) von einem Willen Gottes; von einem göttlichen Zwecke bey der Schöpfung der Welt, der die Glückseligkeit der Menschen sey; von einer ewigen Gerechtigkeit, die, wie das

*) S. 185 — 187.

Fatum der alten philosophirenden Dichter, noch über dem Jupiter sey, und das Recht nach einer eisernen, uns unerforschlichen Nothwendigkeit spreche; von einer Strafgerechtigkeit, die dem Verbrecher zwar (nach dem Horaz) mit hinkendem Fuße, jedoch unablässig verfolge, und wenn sie ihn nicht erreiche, das unschuldigvergossene, um Rache schreyende Blut an seinen Nachkommen räche. Die Sündenschuld müsse bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben. Ein solcher Verurtheilungsspruch könne zwar nicht einer die Gerechtigkeit verwaltenden Person beygelegt werden (denn diese würde nicht so sprechen können, ohne unrecht zu thun); aber die bloße Gerechtigkeit, als überschwengliches, einem übersinnlichen Subject angedachtes Princip, bestimme das Recht dieses Wesens; welches zwar dem Formalen dieses Princips gemäß sey, dem Materialen desselben aber, dem Zwecke, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen sey, widerstreite u. s. w.

Wie muß es in dem Kopfe eines philosophischen Schriftstellers aussehen, der so disparate und widersprechende Ideen zusammensetzen kann, und sich dabey einbildet, er mache synthetische Sätze a priori! Mythologische Dichtungen, Stellen aus Poeten, Dogmen aus dem alten theologischen Systeme, ontologische Distinctionen, alles wird bunt unter einander gemischt, und von den empörendsten Behauptungen weiter kein Grund angegeben. Was ist das für eine Gerechtigkeit, welche die Vergehungen eines Verbrechers seine unschuldigen Nachkommen entgelten läßt? und was ist das für ein Rechtsprincip, dessen Materiale zwar auf die Glückseligkeit der Menschen abzweckt, das For-

male aber gebietet, dem Unschuldigen Unrecht zu thun? Wenn man nicht anderswoher wüßte, daß es Herrn Kant mit dergleichen Behauptungen ein völliger Ernst wäre; so könnte man glauben, er habe hier auf die theologische Satisfactions-Lehre eine Satyre schreiben wollen. Leben Sie wohl.

## Vier und zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Die Lehre von den Triebfedern unserer Handlungen ist ohne Zweifel eine der wichtigsten in der Moral; denn von der Beschaffenheit unserer Triebfedern hängt zum Theil der moralische Wehrt unserer Handlungen ab. Ich werde zuerst die Kantische, hernach die Wolffische Lehre davon vortragen, und sodann meine eigene Meynung beyfügen.

Die Kantische Lehre von den Triebfedern ist, so viel ich weiß, nirgend besser und deutlicher vorgetragen, als in der Kritik der praktischen Vernunft, und zwar in folgender Stelle, die ich Ihnen ganz hersetzen will *): „Die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjectiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch-afficirten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden,

*) S. 158.

daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epikureers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten, und schon für sich allein hinlänglich-bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist; denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht: und wenn man auch beyde noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneymittel, der kranken Seele zuzureichen; so scheiden sie sich doch alsbald von selbst: und thun sie es nicht; so wirkt das erste gar nicht: wenn aber auch das physische Leben hiebey einige Kraft gewönne; so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden."

Nach Kanten ist also das moralische Gesetz, und die Achtung für dasselbe, die einzige ächtmoralische Triebfeder; sie allein soll uns zu unsern freyen Handlungen bestimmen. Diese reine Achtung fürs Gesetz muß nicht mit sinnlichen Triebfedern vermischt, wohl aber können diese neben ihr gebraucht werden, um den dem Gesetze widerstreitenden Neigungen das Gleichgewicht zu halten. Hiemit stimmt auch eine Stelle in der Tugendlehre überein, nach welcher der Pflichtvorstellung eine

pathologische Triebfeder beyzufügen ist, um dasjenige zu thun, was jene für sich allein nicht ausrichten würde *).

Mit dieser Theorie von den moralischen Triebfedern bin ich vollkommen einverstanden; ich sehe auch nicht, was sich mit Grunde dagegen einwenden läßt. Nur Schade, daß Hr. Kant auch hierin nicht mit sich selbst übereinstimmt. Denn an einem andern Orte sagt er **): es sey bedenklich, auch nur neben dem moralischen Gesetze, noch einige andere Triebfedern mitwirken zu lassen." Mich dünkt, was rathsam ist, kann nicht bedenklich seyn; wenigstens ist es ein sehr kluges Benehmen, gegen einen überlegenen Feind sich Bundesgenossen zu verschaffen. Die Vernunft handelt also sehr klug, und beweiset sich als Vernunft, wenn sie den gesetzwidrigen Neigungen andere Neigungen entgegensetzt, um im Kampfe mit denselben den Sieg davon zu tragen.

Auch von der Achtung fürs Gesetz spricht Hr. Kant nicht auf einerley Art. Bald soll sie ein Gefühl der Lust, bald kein solches Gefühl seyn. In der Metaphysik der Sitten heißt es ***): „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Caussalität, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen." Und in der Kritik der pr. V. sagt Hr. Kant †): „Die Bestimmung des Willens unmittelbar, bloß durch die Vernunft, ist der Grund

des

*) S. 131. §. 35.

**) Kr. der pr. V. S. 128.

***) S. 122.

†) S. 210.

des Gefühls von Lust." Die Achtung für das Gesetz ist also nach diesen klaren Worten, ein Gefühl der Lust, welches freylich das Eigenthümliche hat, bloß durch Vernunft bewirkt zu seyn.

Aber nun heißt es anderswo *): „Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt." — „Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feyerlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt." Und nach einer andern Stelle kann dieses Gefühl weder zum Vergnügen noch zum Schmerze gerechnet werden **). Der gröbste Widerspruch aber ist zwischen zwey Stellen in der Kritik der pr. Vern. S. 134. und S. 139. in deren einer es heißt: „Achtung fürs Gesetz ist nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, und in der andern: Achtung fürs moralische Gesetz ist die einzige unbezweifelte moralische Triebfeder." — Doch diese Widersprüche sind bereits in einer andern Schrift ***) so deutlich aufgedeckt worden, daß ich nicht nöthig habe, mich dabey aufzuhalten. Ich stelle mir nun einmal die Kantische Lehre von den moralischen Triebfedern so vor, wie sie in der oben zuerst angeführten Hauptstelle, und andern, die damit übereinstimmen, enthalten ist; denn Hrn. Kants Widersprüche durch allerhand Wendungen und Drehungen zu vereinigen, dazu fühle ich keinen Beruf in mir.

Ehe ich meinen Brief schließe, muß ich Ihnen noch aus der Kritik der praktischen Vernunft ein

*) Kr. d. pr. V. S. 137.
**) Ebend. S. 142.
***) S. das sechste Gespräch in den Neun Gesprächen zwischen Christian Wolff und einem Kantianer, über die Kantische Metaph. der Rechts- und Tugendlehre. Berlin bey Fr. Nicolai 1798. S. 143. ff.

Beyspiel von der Richtigkeit der Bemerkung anführen, die Hr. Kant in seinem Streite der Facultäten *), über die philosophischen Schriften überhaupt, eigentlich aber nur über die seinigen macht, daß er nämlich nicht immer so leicht zurücksehen könne, von wo er ausgegangen sey. Wenn Sie auf der 142sten Seite die ziemlich lange Periode lesen, welche mit den Worten: Nun ist aber ein Gefühl, was bloß aufs Praktische geht u. s. w. anfängt; so werden Sie finden, daß zu dem Hauptworte: Gefühl, das Zeitwort fehlt, mithin die Stelle keinen Sinn hat. Da die Kritik der praktischen Vernunft schon im Jahre 1788 herauskam; so muß Hrn. Kants Nicht-Zurücksehen, von wo er ausging, wohl nicht Folge des Alters, sondern einer gewissen unwillkührlichen Zerstreuung seyn, worüber er in dem Streite der Facultäten klagt. Leben Sie wohl.

## Fünf und zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Kant sagt, daß das Gesetz die einzige ächt-moralische Triebfeder sey. Das sagt auch Wolff in folgenden Stellen: „Omne bonum per se appetibile est; *suique ipsius motivum*, ubi distincte cognoscitur **)" — „Virtute præditus actiones legi conformes committit *ob earundem bonitatem intrinsecam*, seu *quia intrinsece bonæ*; et actiones eidem difformes omittit *ob earundem malitiam intrinsecam*, seu *quia intrinsece malæ* ***)."

*) S. 198. 199.

**) *Philos. practica univ.* P. II. §. 348.

***) Ebend. P. I. 336.

Ferner: „*Legitimum* (i. e. ipsa lege præscriptum) *motivum* actionum committendarum est earundem bonitas, omittendarum vero, malitia; — convenientia actionis cum lege est *motivum agendi* *)." Alles dieses beweiset Wolff aus seinem Moralprincipe.

Diese Stellen lassen keinen Zweifel übrig, daß Wolff das Sittengesetz für die einzige ächt-moralische Triebfeder (legitimum motivum agendi) hielt: denn es läuft auf eines hinaus, ob ich sage, man müsse das Gute thun und das Böse lassen, um sein selbst willen; oder ob ich sage, um des Gesetzes willen, und aus Pflicht; denn das Gesetz sagt mir, was gut oder böse ist.

Noch mehr. Wolff unterscheidet sehr genau die moralische Triebfeder von andern Triebfedern. Er sagt in der Anmerkung zu der Stelle von dem *Motivo legitimo* **).

„Quodsi omnes homines sufficiente acumine pollerent, nec *pravis cupiditatibus* se in transversum abripi paterentur; nullum prorsus dubium est, quin *non alio uterentur motivo* quam *bonitate* actionum, nec alio motivo non-agendi quam *malitia* actionum *intrinseca*. Sed non omnibus datum est, eandem in casu quocunque perspicere, imo nec fieri potest, ut qui eandem cognoscit, in omni casu eam persuadeat alteri cuique. Quamobrem *non una ratio* est, ut de *motivis aliis* subinde sit cogitandum." Das ist gerade als sagte Wolff mit Kant: die ächt-moralische Triebfeder ist immer die Vorstellung des Gesetzes: aber es kann rathsam seyn, mit derselben auch andere (sinnliche) Triebfedern zu verbin-

*) *Philos. pr. univ.* P. II. §. 369. 372.
**) Ebend. P. II. §. 369.

den, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, (pravis cupiditatibus, homines in transversum abripientibus) das Gleichgewicht zu halten.

Aus dem Bisherigen werden Sie leicht schließen, daß Wolff mit Kanten (oder eigentlicher zu reden, Kant mit Wolffen,) auch in Ansehung der (positiven) Belohnungen und Strafen übereinstimmt. Wolff beweist *), daß derjenige, der nur aus Furcht vor der Strafe, oder nur in Hinsicht auf Belohnung, dem Sittengesetze gemäß handelt, noch nicht tugendhaft ist; und in seiner Ethik sagt er **), daß der Wille durch die Furcht vor der Strafe, und die Hoffnung der Belohnung nicht gebessert und vervollkommnet werde; denn, fügt er in der Anmerkung hinzu, wer eine Handlung nicht, weil sie an sich böse ist, sondern bloß aus Furcht vor der Strafe unterläßt, der ist geneigt, sie zu thun, wenn er hoffen kann, der Strafe zu entgehen: seine Gesinnung ist also noch nicht moralisch-gut. Er sagt sogar ***), daß die kindliche Furcht Gottes kein hinlängliches Mittel sey, den Willen zu vervollkommnen, daß sie aber beytrage, uns die Ausübung des Guten zu erleichtern, und uns in der Tugend zu befestigen.

Nach allem diesen werden Sie leicht urtheilen, daß Wolff das, was Kant die Legalität und die Moralität der Handlungen nennt, genau unterscheidet. Er sagt in seiner Ethik ausdrücklich †): „Aus der bloßen Ausübung einer Handlung läßt sich die Güte derselben nicht erkennen, sondern es kommt auf den Grund an, warum eine Handlung

*) Ebend. P. I. §. 347.
**) *Eth.* P. II. §. 138.
***) *Eth.* P. II. §. 141. Anm.
†) Ebend. §. 144. Anm. §. 145. Anm.

gethan wird; und dieser muß die Uebereinstimmung mit dem Gesetze seyn." „Der Wille ist alsdann erst vollkommen, wenn er bey allen Arten von Handlungen durch die innere Güte derselben bestimmt wird." — „Durch Furcht vor der Strafe, durch blinden Gehorsam, durch empirische Nachahmung, durch Autorität, durch bloßen Umgang mit guten Menschen u. s. w. wird der Wille nicht gebessert, sondern nur Uebereinstimmung der äußern Handlung mit dem Gesetze (Legalität) erhalten *)." Aus diesen Stellen erhellet deutlich, daß nach Wolffen zur reinen Moralität einer Handlung erfordert wird, daß sie geschehe, weil sie an sich gut ist, oder weil das moralische Gesetz sie gebietet. Fehlt diese Triebfeder, so kann sie zwar äußerlich mit dem Gesetze übereinstimmen, aber einen wahren moralischen Wehrt hat sie nicht. Das alles hat Wolff vielleicht nicht so witzig, aber deutlicher, und mit seinen Principien übereinstimmender, gesagt als Hr. Kant; und er hat es bewiesen. Die Kantische Terminologie ist neu, aber die Sache ist alt.

Wolff hat der Lehre von der Reinigkeit des Herzens (de puritate animi) in seiner Ethik ein eigenes Kapitel gewidmet **). Da werden Sie finden, welch ein strenger Moralist er ist, und wie viel er zur reinen Moralität erfodert. „Wenn nicht alle unsere Seelenkräfte, die untern sowohl als die obern, zu einer moralisch-guten Handlung übereinstimmen; so wird schon die Handlung dadurch in etwas fehlerhaft." — „Wer seine Affecten noch nicht zu beherrschen gelernt hat; wer nicht schuldfrey ist; wer durch gute Handlungen einen unerlaubten Zweck, oder durch böse Handlungen einen guten Zweck beabsichtiget; wer aus Furcht vor der Strafe,

*) Ebend. §. 209. ff.

**) *Eth.* P. II. C. V.

oder aus Hoffnung eines Vortheils, eine durch das Gesetz gebotene Handlung thut, oder eine durch das Gesetz verbotene Handlung unterläßt; wer nicht allen Tugenden (ohne Ausnahme) ergeben ist, der hat die Reinigkeit des Herzens nicht." Das alles sagt nicht nur **Wolff**, sondern er beweiset es auf eine bündige Art.

Doch ich kann Ihnen die Strenge der Wolffischen Moral nicht besser als durch folgende Stelle beweisen: „etsi cibum salubrem modice capere actio bona sit; cum tamen a *rectitudine* deficiat actio, si capitur *quia bene sapit*, seu palato gratus est, ita ut sapor gratus sit *motivum* capiendi cibum; actio jam labe quadam inficitur *)." Dies ist ganz der **Kantische** moralische **Purismus**, dem aber **Wolff** eben so wenig als Hr. **Kant** überall getreu bleibt, und den ich hiernächst etwas genauer untersuchen werde.

Auch in Ansehung des moralischen Gefühls stimmt **Kant** mit **Wolffen** in wesentlichen Puncten überein. Sie werden sich aus dem Vorhergehenden erinnern, daß das moralische Gefühl nach Kanten kein besonderer Sinn **), sondern bloß die Fähigkeit ist, ein Interesse an dem Sittengesetze zu finden, und Achtung für dasselbe zu bekommen. Dieses Interesse, diese Achtung, dieses **Wohlgefallen** am Gesetze geht nicht vor dem moralischen Gesetze und dessen Ausübung her, sondern wird erst durch das Gesetz oder die praktische Vernunft bewirkt; und das Bewußtseyn, den Willen durch das bloße

*) Diese Stelle befindet sich zuverlässig in Wolffens lateinischer Moral, aus der ich sie excerpirt habe, ohne die Citation beyzufügen.

**) Metaph. der Sitten S. 122. vergl. Kr. pr. Vernunft S. 142. In der Tugendlehre S. 15. ist es wieder „gleichsam ein besonderer Sinn."

Sittengesetz bestimmt zu haben, ist der Grund dieses Wohlgefallens, dieser Lust *), welche zwar nicht ein Genuß, wie die Glückseligkeit, aber doch ein Analogon der Glückseligkeit ist, und Selbstzufriedenheit genannt werden kann **). Dieses moralische Gefühl dient also nicht zur Gründung des objectiven Sittengesetzes, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses sich zur Maxime zu machen ***).

In diesen Stellen (bey welchen ich die Kantischen Widersprüche mit sich selbst absichtlich weggelassen habe) sind folgende drey Sätze enthalten:

1) Das moralische Gefühl ist eine Folge von der Beobachtung des Sittengesetzes.

2) Das moralische Gefühl ist mit Lust und Wohlgefallen am Gesetze, oder mit Selbstzufriedenheit verbunden, die ein Analogon von Glückseligkeit ist.

3) Das moralische Gefühl dient zur Triebfeder, das Sittengesetz zu beobachten.

Diese Theorie von dem moralischen Gefühle ist ganz die Wolffische, und sie läßt sich aus dem Leibnitzisch-Wolffischen Moralsysteme weit natürlicher herleiten, als aus dem Kantischen. Auch ist die Wolffische Theorie von den Widersprüchen frey, in die sich Hr. Kant bey dieser Materie verwickelt. Wolff sagt:

1) Das Sittengesetz gebietet mir, mich und Andere so vollkommen zu machen, als mir möglich ist. Hier ist von keinem Gefühle, weder von einem pathologischen noch moralischen die Rede. Meine und meiner Mitmenschen Vollkommenheit ist das Ziel, das mir die praktische Vernunft vorhält, um alle meine Handlungen dahin zu richten.

*) Ebend. S. 210.
**) Ebend. S. 211. 212.
***) Ebend. S. 135.

2) Aber wenn ich meine und meiner Mitmenschen Vollkommenheit bewirkt habe; so entsteht aus dem Anschauen dieser Vollkommenheit eine Lust, eine Selbstzufriedenheit, die, weil sie eine Folge meiner freyen Willensthätigkeit ist, ein moralisches Gefühl genannt werden kann. Dieses moralische Gefühl ist ein Analogon der sinnlichen Lust, aber es macht einen wesentlichen Bestandtheil meiner Glückseligkeit aus, weil es nicht vorübergehend, wie andere Gefühle, sondern dauerhaft ist, und sich nicht in Unlust verwandelt. Glückseligkeit ist also mit der Tugend unzertrennlich verbunden *).

3) So wie die Glückseligkeit aus der Tugend entspringt, so ist sie hinwiederum eine Triebfeder, und zwar die allgemeine Triebfeder zur Tugend **); denn es ist natürlich, daß derjenige, der die Süßigkeit der Tugend einmal gekostet hat, dieses angenehme geistige Gefühl, so oft er kann, in sich hervorzubringen trachtet; welches nicht anders als durch Ausübung tugendhafter Handlungen geschehen kann.

Sie sehen hieraus, daß Wolff dasjenige, was Hr. Kant sagt, längst vor ihm gesagt hat. Damit Sie aber die wahre Meynung Wolffens über das Verhältniß der Glückseligkeit zur Tugend noch besser kennen lernen, will ich Ihnen noch folgende Stellen aus seiner lateinischen praktischen Philosophie hersetzen ***):

*Summum bonum* (das höchste Gut ist nach Wolffen, das beständige Fortschreiten zu immer größern Vollkommenheiten,) et *felicitas simul*, et una eademque opera acquiruntur. — Non igitur necesse est, ut is, cui summum bo-

*) *Philos. pr. univ.* P. I. §. 400. seq.
**) Ebend. P. II. §. 328.
***) Ebend. P. II. §. 217.

num curæ cordique eſt, de felicitate ſua multum ſit ſollicitus; etenim de ea *ne cogitantem quidem ſua veluti ſponte ſequitur*, ubi illius (ſummi boni) particeps evadit. — Illud tamen tenendum eſt, *non diſſentire a nobis* eos, qui in moralibus tanquam finem ſpectant *felicitatem noſtram*, et ad eam referri volunt omnes noſtras actiones, modo legis naturalis notionem juſtam habeant. — Enimvero *naturæ rerum magis convenit*, ut in ſummum bonum primùm mentis noſtræ aciem dirigamus, et felicitatem tanquam ejus *fructum* ſpectemus.."

Das höchſte Gut und die Glückſeligkeit ſind alſo, nach Wolffen, zwar nicht ganz identiſche Begriffe, aber doch auf das genauſte mit einander verknüpft, weil das höchſte Gut die Quelle der Glückſeligkeit iſt. Was Wolff am Ende der angeführten Stelle ſagt, daß es nämlich der Natur der Dinge gemäßer ſey, auf das höchſte Gut zuerſt unſer Augenmerk zu richten, und die Glückſeligkeit als die Frucht davon zu erwarten, beſtätigt dasjenige, was ich in meinem neunten Briefe über das Princip der Glückſeligkeit geſagt habe.

Wolff hält, wie ich bemerkt habe, die Glückſeligkeit für die allgemeine Triebfeder zur Tugend. Mit dieſem Satze ſcheint folgender nicht ganz übereinzuſtimmen: Summum bonum *per ſe* appetibile eſt, *ſuique ipſius motivum* *). Denn, kann man ſagen, wenn das höchſte Gut für ſich begehrungswürdig, und ein Beweggrund ſeiner ſelbſt iſt; wozu braucht man dann noch einen andern, z. B. die Glückſeligkeit? — Wolff hat dieſen Einwurf vorausgeſehen, und in der Anmerkung zu dem angeführten Satze folgendermaßen

*) *Philoſ. pr. univ.* P. II. §. 331.

gründlich beantwortet: „*Plura* ejusdem actus volitionis dantur *motiva*, nec omnia prosunt omnibus, cum non eadem sit omnium hominum indoles. Præterea si *motiva plura* ad eundem volitionis actum *concurrunt*, motivum ex iis *compositum fortius* est *simplici*. — Haud raro experimur, motivum subinde ob circumstantias quasdam emergentes vim suam non exserere, quod alias satis validum erat ad volitionis actum determinandum, tum vero aliud motivum efficax deprehendi, quod circumstantiis istis convenit. Qui naturam humanam cognitam atque perspectam habet, nec minus novit difficultatem flectendi voluntatem, non flectendam nisi per motiva, *is de multitudine motivorum nunquam conqueretur.*"

Die Wolffische Theorie von dem Verhältnisse der Glückseligkeit zur Tugend ist also kürzlich diese: Tugend und Glückseligkeit, wenn man richtige Begriffe von beyden hat, sind unzertrennlich verbunden. Die Tugend ist an sich begehrungswürdig; aber die Glückseligkeit, als ihre Frucht, ist es auch. Der Tugendhafte kann bey der Befolgung des moralischen Gesetzes, entweder bloß dieses Gesetz, oder bloß die Glückseligkeit zur Triebfeder haben; er kann aber auch beyde Triebfedern mit einander verbinden. In allen diesen Fällen handelt er vernünftig.

Diese Theorie ist, wie ich gezeigt habe, im Grunde auch die Kantische. Aber da Hr. Kant sich einmal in den Kopf gesetzt hatte, die Glückseligkeit, der menschlichen Natur zum Trotze, aus seiner Moral zu verbannen; so dreht und windet er sich auf die sonderbarste Art, um ihr ja nicht den Rang einer vernünftigen Triebfeder einzuräumen.

Er verwickelt sich aber in lauter Widersprüche. Er giebt zu, daß das Bewußtseyn, sich durch das Sittengesetz zum Handeln oder Nicht-Handeln bestimmt zu haben, mit einem Gefühle der Lust verbunden ist; aber er will dieses Gefühl der Lust kaum für ein Analogon des Gefühls der Lust gelten lassen *). Nachdem er den Begriff von Genuß in der Moral verworfen hat, sagt er **): Die Freyheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirect) eines Genusses fähig, ohne zu erklären, was er hier durch das Wort: indirect versteht. Das moralische Gefühl soll nicht Glückseligkeit, sondern nur ein Analogon von Glückseligkeit seyn ***), gerade als wenn ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Glückseligkeit als ein bloßes Analogon derselben, dergleichen sich allenfalls auch bey den Thieren findet, könnte angesehen werden. Endlich giebt er zu, daß die Selbstzufriedenheit das Bewußtseyn der Tugend nothwendig begleite: aber diese Selbstzufriedenheit sey doch nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt sey †). Wenn Selbstzufriedenheit nicht positive Glückseligkeit ist, was ist denn Glückseligkeit? und wenn das Bewußtseyn, das Sittengesetz um sein selbst willen befolgt zu haben, mit einem bloß negativen Wohlgefallen an sich selbst, mithin mit einem bloß negativen Gefühle begleitet ist; wie kann Hr. Kant an einem andern Orte sagen, daß die Befolgung des Sittengesetzes ein positives Gefühl bewirke, und daß das Sittengesetz der Grund eines positiven Gefühls sey ††)? — Man weiß bey diesen so häufigen Widersprüchen,

*) Kr. pr. Vern. S. 210. 211.

**) Ebend. S. 213.

***) Kr. pr. Vern. S. 211.

†) Ebend. S. 212.

††) Ebend. S. 130. 140.

und bey dieser durchgängigen Verwirrung der Begriffe, am Ende nicht, was man sich bey den Wörtern: Achtung fürs Gesetz, moralisches Gefühl, Gefühl der Lust, positives Gefühl, negatives Wohlgefallen an sich selbst, Selbstzufriedenheit, Glückseligkeit u. s. w. denken soll. —

In was für grundlose Spitzfindigkeiten, und in welche Widersprüche sich Hr. Kant verwickelt, um zu beweisen, daß Glückseligkeit keine ächt-moralische Triebfeder sey, werden Sie noch aus folgenden Stellen in seiner Kritik der praktischen Vernunft sehen. An dem einen Orte sagt er *), daß „das höchste Gut zwar der Gegenstand (Object) einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens, aber darum noch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten sey, und daß das moralische Gesetz allein als der Grund müsse angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objecte zu machen." — Hier ist es unbegreiflich, wie ein solcher Gegenstand, ein solches Object, dergleichen das höchste Gut ist, ein bloßer Gegenstand, ein bloßes Object für den Willen, und nicht zugleich ein Bestimmungsgrund für denselben seyn soll. Wie läßt sich die genaue Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit als nothwendig denken, ohne daß der Wille dadurch gereizt und bewogen werde, diese Proportion, wenn sie noch nicht vorhanden ist, zu realisiren? — Hr. Kant trennt hier Dinge, wovon eines die natürliche und nothwendige Folge von dem andern ist. Er muß auch diese gewaltsame und unnatürliche Trennung gefühlt haben, denn er lenkt, nach seiner Gewohnheit, sogleich auf

*) S. 196.

der folgenden Seite *) wieder ein, indem er sagt: „es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts, das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß Object, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben, zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sey u. s. w." In dieser Stelle verbirgt zwar Hr. Kant den Widerspruch mit der vorhergehenden durch einen dialektischen Kunstgriff, indem er den Satz bedingt ausdrückt, und sagt: „wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz schon eingeschlossen ist." Allein da sein Begriff vom höchsten Gute wirklich diese Beschaffenheit hat; so sollte die Stelle eigentlich so lauten: „es versteht sich aber von selbst, daß, da im Begriffe des höchsten Guts u. s. w." Alsdann wäre freylich der Widerspruch dieser Stelle mit der vorhergehenden noch auffallender gewesen: denn da der Kantische Begriff des höchsten Guts den Begriff vom moralischen Gesetze und dessen Befolgung in sich schließt, dieses Gesetz und die Achtung für dasselbe aber die ächt-moralische Triebfeder ist; so ist offenbar das höchste Gut, wenigstens in Ansehung eines seiner wesentlichen Bestandtheile, nicht ein bloßes Object, sondern auch ein Bestimmungsgrund für den Willen. — Man merkt wohl, daß Hr. Kant durch diese Distinction wiederum die Glückseligkeit als Triebfeder hat umgehen wollen; allein er wird keinen Menschen überzeugen, daß wenn man ihm das höchste Gut, d. i. die genaue Proportion zwischen der Tugend und der Glückseligkeit, als das letzte Ziel seiner Bestrebungen vorhält, er solches

*) S. 197.

bloß als Object betrachten, und zwar allenfalls das moralische Gesetz, aber keineswegs die Glückseligkeit als Triebfeder seiner gesetzmäßigen Handlungen ansehen und gebrauchen soll.

Man hat der Kantischen Moral den Vorwurf gemacht, daß es darin an hinlänglichen Triebfedern zur Tugend fehle, und daß man nicht begreife, wie der sinnliche Mensch je tugendhaft werden könne. Da der letztere Einwurf mit einigem Scheine auch gegen die Wolffische Moral könnte gerichtet werden, so muß ich hierüber noch etwas sagen.

Nach Wolffen entsteht, wie wir gesehen haben, die Glückseligkeit, was einen ihrer wesentlichen Bestandtheile betrifft, erst aus der Befolgung des moralischen Gesetzes. Der Mensch muß also schon die ersten Schritte auf der Bahn der Tugend gemacht haben, ehe er die Glückseligkeit nach ihrem edelsten Bestandtheile, als Triebfeder seiner Handlungen gebrauchen kann. Gaudium, quod parit virtus, sagt Wolff in seiner Ethik *) virtutis colendæ motivum est, und in der Anmerkung setzt er hinzu: facile apparet, motivum hoc vim suam *tum demum* exserere, ubi quis gaudium ex actione legi naturæ conformi perceptum expertus fuerit; (gerade wie Kant.) Es fehlt also dem Menschen anfangs eine der vornehmsten und edelsten Triebfedern zur Tugend: wie soll er tugendhaft werden? —

Ich antworte: der Mensch strebt anfangs bloß nach sinnlichem, besonders körperlichem Vergnügen; und so lange sein Bestreben sich auf dieses Vergnügen einschränkt, haben freylich seine Handlungen wenig oder gar keinen, ja nicht selten einen negativen moralischen Wehrt. Das Streben nach

*) *Eth.* P. II. §. 263.

sinnlichem Vergnügen führt ihn bald zu Handlungen, wodurch er unvollkommener, bald aber auch zu solchen, wodurch er wahrhaft vollkommener wird. Durch Reflexion lernt er bald diese zweyerley Zustände unterscheiden, und bemerkt, daß nur wahre Vollkommenheit die Quelle eines wahren und dauerhaften Vergnügens ist. Auf diese wahre Vollkommenheit richtet er nun sein Haupt-Augenmerk: und da die Vollkommenheit des Geistes in Ansehung des innern Gehalts und der Dauer, vor der körperlichen sowohl als der äußern, einen großen Vorzug hat; so strebt er vorzüglich nach der erstern. Nun ist er auf dem Wege der Tugend: und die Glückseligkeit, die ihm seine Geistesvollkommenheit gewährt, wird ein neuer Antrieb für ihn, auf diesem Wege beständig fortzuschreiten.

Ich zweifle gar nicht, daß dieses wirklich der Weg war, auf welchem der rohe Naturmensch sich nach und nach zur Moralität empor gearbeitet hat. Es ist auch gegenwärtig noch der Weg, auf welchem der in der bürgerlichen Gesellschaft lebende Mensch dazu gelangt, nur daß äußerliche Hülfsmittel seine moralische Cultur erleichtern und beschleunigen. Der Knabe wird anfangs durch Autorität, durch Nachahmung, durch Belohnungen und Strafen u. s. w. bestimmt, sich zu vervollkommnen, z. B. Sprachen und Wissenschaften zu erlernen. So sauer ihm dieses anfangs ankommt; so ist doch das Anschauen der erlangten Vollkommenheit mit einem Gefühle von Lust verbunden, welches eine neue, ihm vorher unbekannte Triebfeder wird, sich Kenntnisse zu erwerben. Er sieht ein, daß Einsicht der Wahrheit nicht nur an sich etwas Gutes, sondern auch mit einem innern Vergnügen und mit

Selbstzufriedenheit verknüpft ist, und verbindet diese letztere Triebfeder mit der erstern, um den Schatz seiner Kenntnisse zu vermehren. Ist der Mensch einmal so weit gekommen; so handelt er erst als ein wahrhaft-moralisches Wesen: er wird nicht mehr durch fremde Autorität und äußere Eindrücke bestimmt: er ist sein eigener Gesetzgeber.

Daß der Mensch sein eigener Gesetzgeber ist, liegt also im Leibnitzisch-Wolffischen Moralsysteme: und es ist Unwissenheit von Seiten der Kantianer, wenn sie glauben, daß Hr. Kant der erste sey, der solches gelehrt habe. Hr. Nicolai hat bereits diese Bemerkung gemacht *), und ich füge der aus Wolffens deutschen Schriften von ihm angeführten Stelle noch folgende aus seiner lateinischen praktischen Philosophie bey **): homo ratione valens et utens *sibimet ipsi lex est*; welches er, wie Sie leicht denken können, nicht nur sagt, sondern auch beweist: und gleich darauf beweist er ferner, daß die sittlichen Gesetze *a priori* erkannt werden. Er hat vor Hrn. Kant auch hierin voraus, daß er sich nicht widerspricht, wie Hr. Kant, der an einem Orte sagt, der Mensch sey das Oberhaupt im Sittenreiche; und an einem andern, er sey nicht das Oberhaupt darin. Ich muß Ihnen doch die Stellen anführen, worin dieser auffallende Widerspruch vorkommt. In der Metaphysik der Sitten ***) heißt es: „ein vernünftiges Wesen gehört zum Reiche der Zwecke, als „Oberhaupt, wenn es als Gesetzgeber keinem „Willen eines andern unterworfen ist." In der Kritik der praktischen Vernunft aber †) heißt es:

*) Reisebeschr. XI. Bd. S. 255. Gundibert. S. 97.
**) P. I. §. 268.
***) S. 75. †) S. 147.

es: „wir sind zwar gesetzgebende Glieder des Reichs „der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben." Ich weiß gar wohl, daß der Mensch in einer gewissen Rücksicht als Oberhaupt, und in einer andern, als Unterthan im Reiche der Sitten kann angesehen werden: aber ein Philosoph muß nicht bald sagen, der Mensch sey das Oberhaupt im Reiche der Sitten; und dann wieder ohne alle Einschränkung: er sey nicht das Oberhaupt darin, ob er wohl ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Sitten sey. Das heißt das Reich der Sitten bald zu einer Republik, bald zu einer Monarchie, oder zu sonst etwas machen: mit Einem Worte, das heißt mit Begriffen und Wörtern spielen.

## Sechs und zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Die Lehre von den Triebfedern ist in der Moral von so großer Wichtigkeit, daß ich mich noch ein wenig dabey verweilen muß.

Hr. Kant verwirft, wie Sie wissen, die Glückseligkeit nicht nur als Moralprincip, sondern auch als moralische Triebfeder; er will schlechterdings keinen andern Bestimmungsgrund des Willens gelten lassen, als die gesetzgebende Form der Maxime *). „Es giebt, sagt er **), manche so theilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen andern Bewegggrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der

*) Krit. pr. Vern. S. 61.
**) Metaph. der Sitten. S. 10.

Zufriedenheit Anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wehrt habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. B. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicher Weise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient." Er geht noch weiter, und behauptet, daß wenn ein Mensch das Gute bloß aus Neigung, und nicht um des Gesetzes willen, und aus schuldiger Achtung für dasselbe thue, letzteres ihn zu Selbstverachtung und innerem Abscheu verdamme *). Kurz, es ist herrschende Lehre in dem Kantischen Moralsysteme, daß jede andere Triebfeder, als die von dem Gesetze hergenommene, die Moralität verunreinige. Hr. Kant widerspricht sich zwar, wie überall, so auch in diesem Puncte, und es läßt sich nicht begreifen, wie er in der angeführten Stelle der theilnehmenden Empfindung allen moralischen Wehrt absprechen, und doch in seiner Tugendlehre **), eben diese Empfindung, z. B. Mitleiden und Mitfreude, unter die (wenigstens indirecten) Pflichten zählen kann: denn hoffentlich wird auch eine indirecte Pflicht nicht ohne allen moralischen Wehrt seyn. Ich halte mich aber bey diesen Widersprüchen nicht auf, sondern untersuche jetzo bloß, ob die Lehre an sich wahr ist.

Wenn man die Triebfedern in die rein-vernünftigen und in die sinnlichen unterscheidet; so lassen sich drey Fälle gedenken. Entweder wird ein Mensch zu seinen Handlungen bloß durch die rein-

*) Metaph. der Sitten. S. 61. **) S. 131.

vernünftigen, oder bloß durch die sinnlichen Triebfedern, oder durch beyde zugleich bestimmt. Der erste Fall hat keine Schwierigkeit, denn darin kommen wir alle mit einander überein, daß wenn eine Handlung aus einer rein=vernünftigen Triebfeder geschieht, sie in dieser Hinsicht, und wenn sonst nichts daran auszusetzen ist, einen wahren moralischen Wehrt hat. Aber bey dem zweyten Falle entsteht die Frage, ob eine Handlung, welche bloß aus einer sinnlichen Triebfeder geschieht, gar keinen moralischen Wehrt habe. Ich glaube hier wiederum zwey Fälle unterscheiden zu müssen, denn entweder ist die sinnliche Triebfeder an sich fehlerhaft, oder sie ist es nicht. Im ersten Falle hat ohne Zweifel die Handlung, die aus einer solchen Triebfeder geschieht, wenn sie auch äusserlich dem Sittengesetze gemäß ist, wenig oder gar keinen moralischen Wehrt; sie kann sogar einen negativen Wehrt haben. Wer einem Hülfsbedürftigen bloß aus Eitelkeit gutes thut; wer zur Vertheidigung seines Vaterlandes bloß durch Rachsucht und Erbitterung gegen seinen Feind angetrieben wird u. s. w. dessen Handlung ist, bey aller ihrer Legalität, doch nicht moralisch=gut, sie wird wenigstens durch die unreine Triebfeder, aus der sie geschieht, sehr verunreiniget. Aber wir wollen nun den Fall setzen, ein Mensch ziehe einen Verunglückten, mit einiger Gefahr seines eigenen Lebens, aus dem Wasser heraus, bloß weil auf dergleichen Handlungen eine Prämie gesetzt ist, die er dadurch zu erhalten hofft: sollte wohl diese seine Handlung gar keinen moralischen Wehrt haben? Die Begierde, eine Belohnung, und zwar durch eine so löbliche That, dergleichen die Rettung eines Unglücklichen ist, zu erhalten, ist doch gewiß nichts schlimmes. Man

sieht also nicht, warum eine solche Handlung dadurch allen moralischen Wehrt verliehren soll. Aber, wird man einwenden, wird nicht auf solche Art, das was bey einer moralischen Handlung Zweck seyn sollte, zum bloßen Mittel und umgekehrt? Denn offenbar bezweckt ein Mensch, der einen Unglücklichen aus dem Wasser zieht, bloß um dafür belohnt zu werden, nicht die Erhaltung des Unglücklichen, sondern bloß seinen eigenen Vortheil; und diese Erhaltung ist bloß das Mittel, sich einen Vortheil zu verschaffen: wäre dieser Vortheil nicht, so würde er den Unglücklichen ertrinken lassen. — Diese Bemerkung hat ihre vollkommene Richtigkeit; aber daraus folgt nicht, daß eine solche Handlung gar keinen moralischen Wehrt habe.

Und nun muß ich Ihnen meine Gedanken vom moralischen Wehrte der menschlichen Handlungen mittheilen. Ich glaube nämlich, daß solcher nicht bey allen Handlungen gleich ist, sondern daß einige derselben einen größern, andere einen kleinern moralischen Wehrt haben, welcher gleich den geometrischen Größen sich bis auf Null vermindern kann, um sodann erst ins Negative überzugehen. Die Sache kann wohl nicht geleugnet werden, und sie ist, auch ohne sich noch in eine Speculation darüber einzulassen, selbst dem gemeinen Menschenverstande einleuchtend. Wer wird nicht der Handlung des Leonidas und der dreyhundert Spartaner, die, um die Perser bey Thermopylä aufzuhalten, und dadurch ihr Vaterland zu retten, einem gewissen Tode entgegen gingen, einen größern moralischen Wehrt beylegen, als der Handlung der übrigen Griechen, von denen hernach die Perser geschlagen wurden? Beyde Theile handelten nicht nur pflichtmäßig, sondern auch (wie ich hier voraussetze) aus

reiner Achtung für das Gesetz." Die Handlung beyder Theile hatte also nicht nur Legalität, sondern ächte Moralität. Gleichwohl überwiegt der moralische Wehrt der Handlung jener dreyhundert Spartaner den der Handlung der übrigen Griechen, die gleichfalls für ihr Vaterland stritten. — Eine gleiche Bewandniß hat es mit den moralisch-bösen Handlungen, deren moralischer Wehrt negativ ist: auch dieser negative Wehrt hat Grade; sonst würde kein Unterschied zwischen den Handlungen eines Bösewichts und eines gewöhnlichen lasterhaften Menschen seyn.

Aber wodurch wird denn nun der moralische Wehrt einer Handlung bestimmt? — Ich antworte: Durch die Quantität der damit verknüpften Realität. Wir haben keinen andern Maßstab als diesen, um den moralischen Wehrt einer Handlung zu beurtheilen. Aber hier muß die Realität nach ihrer Extension, Intension und Protension betrachtet werden. Ich berufe mich deshalb auf meinen fünften Brief.

So wird es aber, werden Sie vielleicht einwenden, sehr schwer seyn, den graduellen moralischen Wehrt irgend einer Handlung zu bestimmen; denn welcher Mensch kann alle Realitäten, die mit einer freyen Handlung verknüpft sind, aufzählen und abwägen? — Wenn Sie ein Kantianer wären, so würde ich Ihnen antworten, daß es in dem Kantischen Moralsysteme, nach Hrn. Kants eigener Versicherung, in dieser Hinsicht nicht besser, ja sogar noch schlimmer steht, als in dem meinigen; denn da können wir nicht einmal wissen, ob irgend eine unserer Handlungen überhaupt einen moralischen Wehrt hat. Hören Sie, was Kant sagt: „Es ist schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen

einzigen Fall mit Gewißheit auszumachen, da eine Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht hätte *)." Nun hat aber eine Handlung, die nicht auf der Vorstellung der Pflicht beruht, nach Kanten keinen moralischen Wehrt. Folglich sind wir nie gewiß, ob irgend eine unserer Handlungen einen moralischen Wehrt hat, geschweige, daß wir den verhältnißmäßigen und graduellen Wehrt derselben sollten bestimmen können.

Allein ich habe nicht nöthig, mein Moralsystem durch die Fehler eines andern zu retten. Ich gebe zwar zu, daß eine geometrische Ausmessung hier, der Natur der Sache nach, nicht Statt findet; aber ich behaupte, daß es nach meinen Principien nicht schwer ist, bey jeder etwas wichtigen Angelegenheit unsers Lebens, den moralischen Wehrt einer Handlung so weit zu bestimmen, als es praktisch nöthig ist; nur muß man, wie ich bereits bemerkt habe, die Realitäten nicht nur aufzählen, sondern auch gegen einander abwägen, mithin den Vollkommenheiten des Geistes immer den größten Wehrt beylegen.

Diesemnach wird sich nun, wie ich hoffe, die obige Frage auf eine befriedigende Art beantworten lassen. Wenn ein Mensch einem Unglücklichen das Leben rettet, bloß um die auf eine solche Handlung gesetzte Belohnung zu erhalten; so ist seine Handlung nicht ohne allen moralischen Wehrt, denn er befördert seine und fremde Vollkommenheit: er erhält ein Leben, das sein Mitmensch auf dem Punct war zu verlieren; und er verbessert seinen äußern Zustand dadurch, daß er eine Belohnung erhält. Es ist auch (welches ich hier voraussetze)

*) Metaph. der Sitten, S. 26.

mit dieser Handlung keine wahre und bleibende Unvollkommenheit weder für ihn noch für Andere verknüpft. Warum sollte seine Handlung ohne allen moralischen Wehrt seyn? —

Aber nun setze man einen andern Menschen, der den Unglücklichen rettet, weil die Erhaltung eines Menschenlebens etwas an sich gutes ist, und er solches also ohne Hinsicht auf irgend einen Vortheil, für seine Pflicht hält; so wird diese Handlung allerdings einen größern Wehrt haben als die vorhergehende. Der Grund hievon ist nach unsern Principien nicht schwer zu finden. Dem Erstern, der den Unglücklichen bloß in Hinsicht ouf die zu hoffende Belohnung rettet, fehlt das, was wir die gute Gesinnung nennen, vermöge deren ein Mensch das Gute um sein selbst willen, und unter allen Umständen thut. Diese Gemüthsbeschaffenheit, die eine nie versiegende Quelle guter Handlungen ist, ist eine ungleich größere Realität, als das Streben nach einer Belohnung, und die Erhaltung derselben; denn durch das Letztere wird zwar der äußere Zustand des Menschen um etwas vollkommener; aber sein innerer Zustand wird dadurch nicht verbessert; ja es ist natürlich, daß wenn ein Mensch eine solche Triebfeder, dergleichen das Streben nach Geld, Gewinn und Vortheil ist, in sich herrschend und zur einzigen Triebfeder werden läßt, er dadurch nach und nach zu ganz pflichtwidrigen Handlungen verleitet wird, wie die tägliche Erfahrung lehrt.

Da Belohnungen und Strafen, welche die Willkühr eines Gesetzgebers mit einer Handlung verknüpft, etwas zufälliges sind; so läßt sich von einem Menschen, der bey seinen Handlungen keine anderen Triebfedern als solche Belohnungen und Strafen

hat, das Gute, und die Erfüllung seiner Pflicht, nie mit Zuverlässigkeit erwarten. Ganz anders verhält es sich mit dem moralischen Gefühle, das mit dem Bewußtseyn, dem moralischen Gesetze gemäß gehandelt zu haben, nothwendig verknüpft ist, und daher als eine natürliche Belohnung kann angesehen werden. Ein Mensch, der seine Handlungen durch diese Triebfeder bestimmt, ist wahrhaft-tugendhaft, denn er kann zur Wieder-Erneurung dieses moralischen Genusses (jouissance morale) nicht anders gelangen, als wenn er das Gute um sein selbst willen thut.

Man könnte die Triebfedern in edle, unedle, unlautere und schlimme eintheilen. Ein Mensch, der eine Handlung deswegen thut, weil dadurch die wahre Vollkommenheit seines Geistes befördert wird, hat ohne Zweifel die edelste Triebfeder, die sich denken läßt. Eben diese edle Triebfeder hat auch der Weise, der zu seinen Handlungen durch den hohen innern Beruf, Wahrheit und Tugend unter seinen Mitmenschen auszubreiten, bestimmt wird. Unedel ist die Triebfeder, wenn ein Mensch z. B. bloß durch Belohnungen und Strafen zur Erfüllung seiner Pflicht angetrieben wird. Aber unlauter oder unrein möchte ich diese Triebfeder deswegen noch nicht nennen. Man legt demjenigen, der eine Handlung bloß um der darauf gesetzten Strafe willen unterläßt, eine knechtische Furcht bey, weil dieses die gewöhnliche Triebfeder der Knechte oder Sclaven ist. Deswegen wird aber die Triebfeder der Sclaven, die übrigens nichts böses thun, nicht unlauter, sondern unedel genannt. — Unlauter ist eine Triebfeder, wenn ihr etwas anklebt, das dem moralischen Gesetze zuwider ist. Wer z. B. bey dem Anblicke einer gewaltsamen Mißhandlung seines Neben-

menschen, vom Zorne ergriffen, und dadurch angetrieben wird, ihm beyzustehen, und ihn vor der Gewalt zu schützen, dessen Handlung ist zwar dem moralischen Gesetze gemäß: auch ist das Gefühl des Unrechts, wodurch er dazu gereizt wird, etwas gutes. Da aber dieses Gefühl bis zur Heftigkeit einer Leidenschaft steigt, die beynahe alle Besinnung und Selbstbeherrschung ausschließt, so wird die Triebfeder unlauter, und verunreiniget die ganze Handlung, ob diese wohl nicht ohne allen moralischen Wehrt ist. Von dieser Art sind eine Menge menschlicher Handlungen, die man nicht zu den schlimmen, aber auch nicht zu den ganz guten rechnen kann. Endlich setze man, ein Mensch werde durch Haß, Neid, Rachsucht, oder eine andere böse Leidenschaft zu einer übrigens legalen Handlung angetrieben; so wird ohne Zweifel durch eine solche schlimme und vitiöse Triebfeder die ganze Handlung nicht nur verunreiniget, sondern verderbt.

Und nun wird sich die dritte Frage: ob eine Handlung durch die Verbindung der rein-vernünftigen Triebfeder mit einer sinnlichen verunreiniget werde oder nicht, leicht beantworten lassen. Ist die Triebfeder unlauter oder gar schlimm; so ist freylich kein Zweifel, daß die Handlung, so gesetzmäßig sie auch äußerlich seyn mag, dadurch verunreiniget oder gar verderbt wird. Ist aber die Triebfeder bloß unedel oder gemein; so benimmt ihre Verbindung mit der edeln Triebfeder, der Handlung nichts von ihrem Wehrte, denn jene Triebfeder ist, wie wir gesehen haben, selbst nicht ohne allen moralischen Wehrt. Niemand wird glauben, daß wenn er neben Gold auch noch Silbermünze in seinem Beutel hat, die letztere dem erstern etwas an seinem Wehrte benehme. Freylich muß er das edle

Metall mit dem unedlern nicht vermengen, und dem Silber nicht eben den Wehrt beylegen wie dem Golde. — Wollte man einwenden, daß die sinnliche Triebfeder als solche die Handlung verunreinige; so beruht dieser Einwurf auf einem falschen Begriffe von der Sinnlichkeit, gerade als wenn eine Handlung durch etwas, was der menschlichen Natur wesentlich ist, könnte verunreiniget werden. Ich unterschreibe daher auch die oben *) aus Wolffen angeführte Stelle nicht, worin behauptet wird, daß wenn wir eine Speise um deswillen begehren und essen, weil sie uns wohl schmeckt, unsere Handlung dadurch um etwas verunreiniget werde (labe quadam inficitur). Indessen ist doch so viel gewiß, daß wer den angenehmen Geschmack der Speisen und des Getränks zur einzigen Triebfeder des Essens und Trinkens macht, ohne mit derselben diejenige Triebfeder zu verbinden, die von der Gesundheit und der Erhaltung des Lebens hergenommen ist, dadurch leicht zur Unmäßigkeit, mithin zum Laster verleitet werden kann. Wenn Wolff in der angeführten Stelle nichts anders hat sagen wollen; so läßt sich nichts dagegen einwenden.

Vielleicht aber machen Sie gegen meine Theorie von den moralischen Triebfedern folgendes Dilemma: entweder ist die rein-vernünftige Triebfeder stark genug, den Menschen zur Handlung zu bestimmen, oder sie erhält diese Stärke erst durch die Verbindung mit der sinnlichen. Im ersten Falle ist die sinnliche Triebfeder überflüssig, im zweyten zeigt die Vernunft eine Schwäche, wodurch die Handlung etwas von ihrem moralischen Wehrte verliert. Dieser Einwurf ist allerdings sehr scheinbar, und verdient um so mehr eine etwas genauere Prü-

*) S. 150.

fung, da er etwas wahres enthält. Wir wollen zuerst den zweyten Fall vor uns nehmen. Es ist nicht zu leugnen, daß unsere Vernunft sehr oft zwar das Gute sieht und billiget (video meliora proboque); aber doch nicht stark genug ist, um es zu wählen, weil Neigung und Leidenschaft uns zum Bösen reitzen. Was thut die Vernunft, wenn sie nicht das Steuerruder verlohren hat, in diesem Falle, um in dem Kampfe mit den Neigungen die Oberhand zu behalten? Sie ruft andere, mit ihr übereinstimmende Neigungen zu Hülfe, um denjenigen Neigungen, die uns zum Bösen reitzen, das Gleichgewicht zu halten, wo sie sodann Stärke genug hat, das Gute zu vollbringen. So stellt Hr. Kant, wie ich bereits bemerkt habe *), die Sache selbst vor. Diese Vorstellungsart ist auch der Erfahrung gemäß, daher sie sich schon bey den ältesten Moralisten findet. — Aber nun ein Paar Reflexionen hierüber:

1) Wenn unsere Handlung, in einem solchen Falle, nicht den moralischen Wehrt hat, den sie haben könnte und sollte; so rührt das offenbar nicht von der sinnlichen Triebfeder und ihrer Verbindung mit der rein-vernünftigen her; denn die sinnliche Triebfeder kommt ja der Vernunft zu Hülfe, und setzt sie in den Stand, die widerspenstigen Neigungen zu besiegen. Sie räumt zwar nur die Hindernisse aus dem Wege, die sich der Wirkung der vernünftigen Triebfeder entgegensetzen; allein wie Hr. Kant in dieser Hinsicht sehr richtig bemerkt **): „Die Wegräumung oder Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst, und wird einer positiven Beförderung der Causalität gleich geschätzt." — Sehen

*) S. den zwanzigsten Brief.
**) Kr. pr. Vern. S. 133. 140.

Sie, wie ich in Kanten alles finde, was zu meinem Moralsysteme dienlich ist. Freylich sehe ich nach allem diesen nicht ein, wie Hr. Kant von den sinnlichen Triebfedern überhaupt sagen kann, daß ihre Verbindung mit der vernünftigen die Moralität einer Handlung verunreinige. —

2) Der Fehler in dergleichen Fällen ist also auf Seiten der Vernunft, die nicht stark genug ist, für sich allein, und ohne fremde Hülfe, die widerspenstigen Neigungen zu besiegen und das Gute zu vollbringen. Indessen behauptet doch die Vernunft auch in diesem Falle ihre Oberherrschaft, indem sie die Neigungen von ihrer Parthey herbeyruft, und sie denjenigen, die zum Bösen reitzen, entgegensetzt. Ein solches Benehmen ist der Natur eines sinnlich-vernünftigen Wesens gemäß; und eine Moral, die mehr verlangt, ist nicht für Menschen gemacht. — Man erzählt von einem Italiener, daß, als er wegen eines begangenen Verbrechens gefoltert werden sollte, er sich fest vornahm, sich während der Folter, um dadurch nicht zum Geständnisse gebracht zu werden, den Galgen lebhaft vorzustellen, und daß er unter der Folter bisweilen ausrufte: *Io ti vedo!* welches er hernach erklärte, als er die Folter überstanden hatte, und durchgekommen war. Setzen Sie, dieser Italiener wäre als ein treuer Diener des Staats und seines Fürsten auf die Folter gekommen, um zur Verletzung seiner Pflicht (worauf übrigens eine große Strafe gesetzt war) gezwungen zu werden. Würde er nicht sehr wohl gethan haben, unter der Folter seine vernünftige Triebfeder durch ein ähnliches *Io ti vedo!* zu verstärken, um seiner Pflicht getreu zu bleiben; wenigstens ungleich besser als ein anderer, der mit seiner bloßen reinen Vernunft der Folter un-

tergelegen; und ein Verräther an seinem Vaterlande geworden wäre. —

Soll denn aber der Mensch es nicht so weit zu bringen suchen, daß seine Vernunft allein, und ohne Beyhülfe der Neigungen, das Gute zu vollbringen im Stande ist? — Allerdings, wenn es möglich ist; (woran ich aber sehr zweifle; und nach unmöglichen Dingen zu streben, ist unvernünftig;) nur muß man einer guten Handlung, auf welche die Vernunft und die Neigungen einen harmonischen Einfluß haben, den moralischen Wehrt nicht absprechen, und den Menschen, der die Glückseligkeit unter seine Triebfedern aufnimmt, deswegen nicht zu Selbstverachtung und innerm Abscheue verdammen; welches eine sehr unnatürliche und falsche Moral ist.

Lassen Sie uns nun aber auch das erste Glied Ihres Dilemmas untersuchen, in welchem die Hinlänglichkeit der rein-vernünftigen Triebfeder angenommen, und daraus die Entbehrlichkeit der sinnlichen Triebfeder gefolgert wird. Diese Folgerung ist sehr scheinbar; denn wenn die vernünftige Triebfeder stark genug ist, um mich zum Handeln zu bestimmen, wozu brauche ich noch eine sinnliche? Ist es vernünftig, zur Hervorbringung einer Wirkung mehr Kraft anzuwenden, als dazu erforderlich ist? — Da die Beantwortung dieser Frage sich in die schwere Lehre von der Verbindlichkeit (obligatio) hineinzieht; so werde ich ihr einen besondern Brief widmen. Leben Sie indessen wohl.

# Sieben und zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Daß unsere moralische Verbindlichkeit, oder Verpflichtung (obligatio) Grade hat, d. i. daß wir zu einer Handlung stärker verpflichtet seyn können, als zu einer andern, oder auch, daß das Subject A zu einer und eben derselben Handlung eine stärkere Verbindlichkeit hat, als das Subject B, werde ich nicht nöthig haben zu beweisen. Der Levite im Evangelio, der an dem unter die Mörder gefallenen Menschen vorüberging, hatte eine stärkere Verbindlichkeit, sich seiner anzunehmen, als der Samariter. Wenn zwey Personen in der Noth mich um Geld ansprechen, von denen der eine ein bloßer Bekannter, der andere aber ein Anverwandter oder ein Freund von mir ist, so habe ich ohne Zweifel eine stärkere Verbindlichkeit, dem letztern, als dem erstern auszuhelfen.

Aber nun entsteht die Frage: wodurch wird der Grad der Verbindlichkeit bestimmt? — Es wird wohl hiebey hauptsächlich auf die Menge und das Gewicht der Triebfedern, oder (wenn diese deutlich vorgestellt werden,) der Beweggründe ankommen, welche bey einer Handlung zum Grunde liegen; wobey aber vorausgesetzt wird, daß die Triebfedern nicht unlauter oder gar verdorben sind. Warum habe ich eine größere Verbindlichkeit, meinem Freunde oder meinem Anverwandten aus der Noth zu helfen, als einem Menschen, der mich weiter nichts angeht? Der Grund kann kein anderer seyn, als weil im ersten Falle zu dem allgemeinen Verhältnisse, in dem ich als Mensch mit jedem Menschen stehe, noch das besondere Verhältniß der

Freundschaft und der Verwandschaft hinzukommt, welches eine neue Triebfeder für mich ist, eine wohlthätige Handlung auszuüben. — Setzen Sie zwey junge Männer, die in einem Alter, und auch in solchen Umständen sind, wo sie sich verheurathen, und eine Familie ernähren können; der eine von ihnen aber habe ein größeres physisches Bedürfniß, ein Weib zu genießen, als der andere; so wird der erstere eine größere Verbindlichkeit haben, sich zu verheurathen, als der andere, weil eine seiner Triebfedern zu dieser Handlung stärker ist, als die des zweyten: vorausgesetzt, daß alles übrige gleich ist. Ich weiß wohl, daß Hr. Kant sagen wird, diese sinnliche Triebfeder verunreinige die ganze Handlung: allein eine solche Moral wird mit Recht eine Mönchs-Moral genannt; denn warum soll ein tugendhafter junger Mann unter die Triebfedern, die ihn zum Heurathen bestimmen, nicht auch den an sich unschuldigen Geschlechtstrieb aufnehmen dürfen, und sich bloß auf die Vorstellung einschränken, daß es Pflicht sey, das menschliche Geschlecht fortzupflanzen? Ich verweise Hrn. Kant und die Kantianer, die so gern Sprüche aus der Bibel citiren, und sie willkührlich erklären, auf das, was der Apostel Paulus ganz deutlich über diesen Punct sagt, dessen Moral gewiß eben so rein war als die Kantische *).

Lassen Sie mich noch an einem Beyspiele zeigen, daß die Menge und das Gewicht der Triebfedern den Grad unserer Verbindlichkeit bestimmen. Warum glauben wir, daß ein Mann, der am Staatsruder sitzt, eine größere Verbindlichkeit hat, als ein niederer Staatsdiener, in einer gefahrvollen Lage seines Vaterlandes seinen Posten

*) 1 Cor. C. 7.

nicht zu verlassen? Gewiß aus keinem andern Grunde, als weil er mehr und stärkere Beweggründe hat, auf seinem Posten zu bleiben als der andere. Beyde, der hohe und der niedere Staatsbediente, sind durch ihre Pflicht an ihren Posten gebunden; und diese Pflicht beruht hauptsächlich auf dem Vertrage, den der Staat mit ihnen, und sie mit dem Staate, bey Uebertragung und Uebernehmung ihres Amts gemacht haben. Aber bey dem hohen Staatsbedienten kommt noch der wichtige Umstand hinzu, daß, wenn er bey der öffentlichen Gefahr seinen Posten verläßt, der Staat ohne Leitung, und dem Zufalle überlassen ist. Er giebt zugleich allen seinen Mitbürgern ein böses Beyspiel der Muth- und Pflichtlosigkeit, das um so wirksamer ist, je mehr Aller Augen auf ihn gerichtet sind: der Verantwortlichkeit, die er dadurch auf sich ladet, und anderer schlimmen Folgen nicht zu gedenken. Alles dieses sind neue und mächtige Beweggründe für einen solchen Mann, seinen Posten nicht zu verlassen. Sie verstärken daher seine Verbindlichkeit, auf demselben zu bleiben, so lange als der Staat ihn nicht davon abruft.

Nun wird sich die in meinem vorhergehenden Briefe aufgeworfene Frage: ob nicht in dem Falle, wo die vernünftige Triebfeder allein hinreichend ist, den Menschen zur Vollbringung einer guten Handlung zu bestimmen, die sinnliche Triebfeder wenigstens überflüssig sey, leicht entscheiden lassen. Eine jede neue Triebfeder verstärkt, wie ich gezeigt habe, die Verbindlichkeit des Menschen, eine Handlung zu thun (oder zu unterlassen.) Es fragt sich also, ob es in irgend einem Falle überflüssig oder zwecklos seyn kann, unsere Verbindlichkeit zum Guten zu verstärken. Daß ein äußerer Gesetzgeber wohl

daran

thut, seinen Untergebenen so viel Triebfedern und Beweggründe, als möglich ist, an die Hand zu geben, um sie zur Befolgung seiner Gesetze zu bestimmen, das bedarf wohl keines Beweises. Die Verschiedenheit der Subjecte, von denen einige für die vernünftige Triebfeder gar keinen Sinn haben, macht die Verbindung der sinnlichen Triebfeder mit der rein-vernünftigen unumgänglich nothwendig. Aber ich glaube, daß auch der Mensch, in so fern er sein eigener Gesetzgeber ist, wohl daran thut, wenn er so viele Triebfedern und Beweggründe als ihm möglich ist, mit einander verbindet, um das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen; weil es gut ist, seine Verbindlichkeit zum Guten zu verstärken. Es ist zugleich rathsam für ihn, dieses zu thun: denn wenn er sich gewöhnt, die sinnliche Triebfeder bey seinen freyen Handlungen wegzulassen, und er kömmt in den Fall der Versuchung, wo die vernünftige Triebfeder nicht stark genug ist, ihn von dem Bösen zurückzuhalten: wie wird es ihm ergehen? — Die sinnliche Triebfeder, die er bisher verschmäht hat, wird ihm nicht gleich zu Gebote stehen, und er wird mit aller seiner Vernunft der Versuchung unterliegen. — Ich wiederhole es aber, daß die sinnliche Triebfeder nicht an sich verwerflich seyn muß.

Ich hatte während meines ehmaligen Aufenthalts in Genf das Glück, einen vertrauten Umgang mit einem Mathematiker zu pflegen, der ein etwas sonderbarer, dabey aber sehr rechtschaffener Mann war. Dieser hatte die Gewohnheit, bey jeder wichtigen Angelegenheit seines Lebens, wobey es auf das Handeln ankam, alle Gründe für und wider eine Handlung zu Papiere zu bringen. Er machte zwey Colonnen: auf die eine Seite setzte er die Gründe

für, und auf die andere die Gründe gegen die Handlung. Wenn er nun glaubte, auf beyden Seiten alle Gründe erschöpft zu haben, so zählte und wägte er sie gegen einander ab, und that oder unterließ die Handlung, je nachdem das Uebergewicht der Gründe ihn zu dem einen oder dem andern bestimmte. Dieses Verfahren war gewiß sehr vernünftig, und es verdient, in allen Fällen, wo wir Muße genug zu einer solchen Untersuchung haben, zur Nachahmung empfohlen zu werden. Ich sage, wo wir Muße genug haben: denn in den Fällen, wo wir auf der Stelle eine Parten ergreifen müssen, ist eine schnelle Uebersicht der Gründe für und wider eine Handlung nöthig, und es ist daher nicht nur für unser Glück, sondern auch für unsere Tugend wichtig, durch Uebung eine Fertigkeit hierin zu erlangen; denn mit dem kategorischen Imperativ, wenn wir bey ihm stehen bleiben, werden wir nicht weit kommen. Leben Sie wohl.

## Acht und zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Das Wort: Pflicht, figurirt, wie Sie wissen, ganz besonders in der Kantischen Moral. Es hat von Hrn. Kants Händen einen gewissen ästhetischen Firniß bekommen; so daß selbst Odendichter davon Gebrauch machen zu können geglaubt haben *). Vermuthlich hat die Stelle in der Kritik der pr. Vern., die mit den Worten anhebt: „Pflicht! du erhabener großer Nahme u. s. w. **), dazu

*) S. Anhang zu Fr. Schillers Musen-Almanach für das J. 1797; von Fr. Nicolai. S. 12. 13.

**) S. 154.

Anlaß gegeben. — Ich werde den Kantischen Begriff von Pflicht, von allem rednerischen Schmucke entblößt, einer kurzen Prüfung unterwerfen, da alles, was zu seiner Beurtheilung erfodert wird, schon in meinen vorhergehenden Briefen enthalten ist.

Das Wort: Pflicht, hat in unserer Sprache zwey etwas verschiedene Bedeutungen: es bedeutet entweder eine dem Gesetze gemäße Handlung (officium), oder die Verbindlichkeit dazu (obligatio). So sagen wir: es ist meine Pflicht, dieses zu thun, d. i. ich habe eine Verbindlichkeit dazu. In dieser Bedeutung wird das Wort meistens in der Kantischen Moral genommen.

Das Eigenthümliche dieser Moral besteht nun bekanntlich darin, daß die Pflicht den Neigungen entgegensetzt wird. In der so eben angeführten Stelle heißt es: die Pflicht schlage alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz aus; (wo das Nebenwort stolz um so unpassender ist, da die Pflicht in der Unterwerfung unter das Gesetz besteht.) An einem andern Orte *) sagt Hr. Kant, daß die Pflicht alle Bestimmungsgründe (also auch alle Triebfedern) aus Neigung ausschließe, und in der Tugendlehre, daß sie Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke sey **).

Diesen Begriff von der Pflicht halte ich für falsch, denn die Neigung kann, wie ich gezeigt habe, als sinnliche Triebfeder mit der Vernunft übereinstimmen, und ihr in gewissen Fällen die wichtigsten Dienste leisten. Kommt die Neigung zu der vernünftigen Triebfeder hinzu; so wird unsere Verbindlichkeit oder unsere Pflicht zu einer Handlung verstärkt; wodurch aber die Pflicht verstärkt wird, von dem kann man nicht sagen, daß es von der Pflicht

*) Kr. pr. V. S. 143. **) S. 13.

ausgeschlossen werde, oder daß die Pflicht alle Verwandtschaft mit ihm stolz ausschlage. Es würde in der That der Vernunft, die in vielen Fällen nicht stark genug ist, im Kampfe mit den Leidenschaften den Sieg davon zu tragen, übel anstehen, gegen die Neigung, die ihr zu Hülfe kommt, stolz zu thun. Allerdings muß die Vernunft die Oberherrschaft behaupten, und die Neigungen mäßigen und leiten. So lange sie dieses thut, so wird ihre Verbindung mit den Neigungen der Moralität nicht nur nicht nachtheilig und hinderlich, sondern förderlich seyn.

Wenn die Kantische Behauptung, daß die Pflicht alle Neigungen ausschließe, richtig wäre; so würde die Natur die größte Feindin der Pflicht seyn. Den Eltern z. B. würde die Natur bey Erfüllung ihrer Pflicht beständig entgegen arbeiten, und sie müßten, um bey der Erziehung ihrer Kinder recht pflichtmäßig zu handeln, vor allen Dingen sich bestreben, alle Liebe zu denselben abzulegen, und die Neigung, sie glücklich zu machen, so viel möglich aus ihrem Herzen verbannen, sie müßten wenigstens sich sorgfältig hüten, daß ja die Liebe zu ihren Kindern nicht eine Triebfeder zur Fürsorge für dieselben würde. — Eine solche widernatürliche Moral hat in deutschen Köpfen Eingang gefunden! — Wenn diese Moral stoisch wäre; so möchte das allenfalls noch hingehen. Aber sie soll nicht stoisch seyn: sie ist also unnatürlich und widersprechend zugleich.

Die Kantische Erklärung der Pflicht, daß sie eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke sey, hat den logischen Fehler, daß sie zu eng (definitio angustior definito) ist; denn übrigens paßt sie ganz gut auf eine gewisse Art von Pflich-

ten, bey welchen der sogenannte moralische Zwang (coactio moralis) Statt findet. Wir entschließen uns nämlich oft zu einer Handlung, zu deren Gegentheil uns viele und starke Triebfedern reizen, weil eben doch die Triebfedern oder die Beweggründe zu der erstern, überwiegend sind. In diesem Falle thun (oder unterlassen) wir die Handlung ungern, thun oder unterlassen sie aber doch aus freyer Willkühr.

Ein solcher Zwang ist entweder äußerlich oder innerlich. Wenn der Straßenräuber dem Reisenden die Pistole auf die Brust setzt, damit dieser ihm seinen Beutel gebe, und der Reisende giebt solchen dem Räuber wirklich; so ist dieses ein äußerlicher Zwang. Die Handlung ist aber doch frey, denn es steht noch in der Gewalt des Reisenden, ob er seine Hand in seine Tasche thun, seinen Beutel herauslangen, und ihn dem Räuber geben will. Er giebt ihn aber um der Drohung willen, und giebt ihn ungern, denn er hat starke Gründe zu dem Gegentheile, nämlich den Beutel zu behalten. — Wenn hingegen ein im Treffen am Beine verwundeter Krieger, nach vernommener Erklärung des Wundarztes, daß, wenn er sich nicht das Bein abnehmen lasse, er sterben müsse, sich zu dieser schmerzhaften und gefährlichen chirurgischen Operation entschließt, um sein Leben zu retten; so ist dieses ein innerlicher Zwang; denn Niemand hat ihn durch Drohung oder durch dringendes Bitten bewogen, sich das Bein abnehmen zu lassen; er selbst hat in seiner Vorstellung die Gründe für und wider diese Operation gegen einander abgewogen: und weil er es doch noch für besser hält, sich einer solchen schmerzhaften und gefährlichen Operation zu unterwerfen, und dabey die Hoffnung zu haben, sein Leben zu retten,

als sich einem gewissen Tode zu überlassen; so entschließt er sich, obwohl ungern, zu dem erstern. Ein solcher innerlicher Zwang oder Selbstzwang findet häufig bey dem Menschen Statt, dessen Tugend noch mit den Neigungen zum Bösen zu kämpfen hat. Er gehorcht dem Gesetze, aber er gehorcht ihm ungern: er muß sich noch Zwang anthun, um das Gute zu vollbringen. Er nöthiget sich selbst zu einem ungern genommenen Zwecke.

Wenn nun aber der Tugendhafte es so weit gebracht hat, daß er dem moralischen Gesetze gern und willig gehorcht, und in der Ausübung des Guten seine Zufriedenheit und Glückseligkeit findet; warum soll man nicht mehr sagen können, daß er seine Pflicht thue? Hr. Kant hat wenigstens, bey seinem Begriffe von Pflicht, den Sprachgebrauch gegen sich, denn man sagt: seine Pflicht mit Freuden thun; ein Ausdruck, den er selbst in seiner Tugendlehre gebraucht *). In der Kr. der pr. Vernunft sagt er **): „sein Leben zu erhalten ist Pflicht; und überdem hat Jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung." Die Pflicht schlägt also doch nicht alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz aus. An einem andern Orte ***) giebt Hr. Kant die ascetische Regel, daß man wackern und fröhlichen Gemüths in Befolgung seiner Pflicht seyn müsse, denn die Tugend habe mit Hindernissen zu kämpfen, und manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen könne: was man aber nicht mit Lust, sondern bloß als Frohndienst thue, das habe für den, der hierin seiner Pflicht gehorche, keinen innern Wehrt." Wenn man also seine Pflicht nicht mit Lust thut, so

*) S. 176.
**) S. 154.
***) Tugendl. S. 175.

hat, zufolge dieses Kantischen Ausspruchs, eine Handlung keinen innern Wehrt. Wie stimmt dieses mit dem Kantischen Begriffe von der Pflicht überein, nach welchem sie eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke ist?

Die Unrichtigkeit dieses Begriffs zeigt sich besonders in denjenigen Fällen, wo wir, um eine Handlung zu thun oder zu unterlassen, keine andere Triebfeder haben, als das Vergnügen oder den Schmerz, die damit verknüpft sind. Setzen Sie, ein vermögender Mann trinke bisweilen nach dem Mittag- oder Nachtessen ein Glas Franzwein, nicht weil er glaubt, daß er sich dabey besser befinden werde, sondern bloß um sich eine angenehme Empfindung zu verschaffen; (es versteht sich, daß er davon keinen Nachtheil für seine Gesundheit zu besorgen habe.) Ist nicht diese angenehme Empfindung ein hinlänglicher Bestimmungsgrund für ihn, bisweilen ein Glas Franzwein zu trinken; und ist diese Handlung nicht moralisch-gut? Daß sie moralisch ist, werden Sie nicht leugnen, denn sie ist in der Freyheit gegründet: und gut ist sie auch, denn das Vergnügen oder die Lust, die mit keiner Unlust verbunden ist, und keine Unlust zur Folge hat, ist etwas gutes.

Das ist, werden Sie vielleicht sagen, eine sehr leichte und bequeme Moral, wo das Trinken eines guten Franzweins uns zur Pflicht gemacht wird. Nicht so leicht und bequem als Sie glauben, mein Freund! denn erstlich muß man, nach Abzug aller nothwendigen Ausgaben, genug übriges Geld haben, um Franzwein kaufen zu können. Zweytens muß man überzeugt seyn, daß das Trinken dieses fremden Weins der Gesundheit nicht nachtheilig ist. Drittens muß man seiner Familie, besonders

seinen Kindern, nicht das Beyspiel der Ueppigkeit geben. Viertens muß man selbst auf seiner Hut seyn, daß die Sinnlichkeit im Essen und Trinken nicht nach und nach die Oberhand bey uns bekomme. Fünftens muß man auch darauf Rücksicht nehmen, daß durch eine zu starke Consumtion des fremden Weins der Wehrt des einheimischen vermindert wird; welches auf den Nahrungsstand einer beträchtlichen Classe unserer Mitbürger einen nachtheiligen Einfluß hat u. s. w. Sehen Sie, wie die Vernunft das Trinken des Franzweins verclausulirt. Wenn es so leicht wäre, in dergleichen Fällen die Vorschrift der Vernunft zu befolgen; so würde die Mäßigkeit für die meisten Menschen keine so schwere Tugend seyn. —

So ist es mit allen unsern sinnlichen Vergnügungen: sie sind an sich etwas gutes, und die darauf abzweckenden Handlungen haben einen moralischen Wehrt, wenn dadurch keine höhere Pflicht verletzt wird. Wenn sie uns aber noch die Ausübung höherer Pflichten erleichtern; so haben sie ohne Zweifel noch einen größern moralischen Wehrt. Hr. Kant nennt die Pflicht eine moralische Nöthigung. Durch das Wort Nöthigung, wird schon etwas erschlichen; denn natürlicher Weise darf man Niemanden zu dem nöthigen, was er gerne thut. Wohl aber kann man zu demjenigen, was man gerne thut, mithin zum Vergnügen, und zwar zum sinnlichen Vergnügen, in so ferne es mit Maß und auf die gehörige Art, das ist, unter der Aufsicht der Vernunft, genossen wird, verbunden seyn. Ein Mensch, der sich alles sinnlige Vergnügen versagte oder versagen wollte, würde nicht nur gegen seine Natur, sondern auch gegen seine Pflicht handeln.

Vielleicht werden Sie mit Ihren Einwendungen fortfahren, und sagen: daß der Mensch nach Vergnügen strebe, ist ganz natürlich und erlaubt, nur muß man ihm solches nicht zur Pflicht machen. Allein ich bin diesem Einwurfe schon zuvorgekommen, und thue Ihnen jetzo nur noch folgende Fragen: Ist eine Handlung, wobey ein Mensch nach Vergnügen strebt, moralisch oder nicht moralisch? — Ohne Zweifel ist sie moralisch, wenn der Mensch dabey mit Freyheit und Besonnenheit handelt, welches doch wohl beym Streben nach Vergnügen möglich ist. — Aber weiter: ist diese moralische Handlung gleichgültig, oder hat sie einen moralischen Wehrt? Gleichgültige moralische Handlungen statuiren Sie und ich nicht; und wenige Philosophen nehmen dergleichen Handlungen an. Sie hat also einen moralischen (positiven oder negativen) Wehrt, d. i. sie ist entweder moralisch-gut oder moralisch-böse. Nun kann aber das Streben nach einem unschädlichen, oder gar zu höhern Zwecken dienenden Vergnügen, wobey die Vernunft die Oberaufsicht hat, unmöglich moralisch-böse seyn, mithin ist es moralisch-gut, oder, welches einerley ist, dem moralischen Gesetze gemäß. Eine dem moralischen Gesetze gemäße Handlung aber wird Pflicht genannt. Mithin ist das Streben nach Vergnügen, wenn es auf eine vernünftige Art geschieht, unter die Pflichten zu rechnen. Ich berufe mich übrigens auf das, was ich bereits in meinem achten Briefe über diese Materie gesagt habe.

Hiemit stimmt auch Aristoteles überein. „Nicht darin, sagt er in seiner Ethik*), besteht die Tugend, gegen Vergnügen und Schmerz gleichgültig

*) S. die Garvische Uebersetzung der Ethik des Arist. S. 567.

zu seyn, und jenem zu entsagen, diesen zu übernehmen; sondern nur darin, das eine und das andere am rechten Orte, zur rechten Zeit, auf die rechte Weise, und nach allen Bestimmungen der Schicklichkeit, welche hiebey Einfluß haben, zu thun." An einem andern Orte sagt Aristoteles, daß Gleichgültigkeit gegen das sinnliche Vergnügen eine gewisse **Fühllosigkeit** und einen **Stumpfsinn** verrathe; der doch wohl nicht unter die **Vollkommenheiten** des Menschen zu zählen ist. — *Tous les plaisirs*, sagt **Leibnitz** *), ont *en eux-mêmes* quelque sentiment de *perfection;* mais lorsqu'on se *borne* anx plaisirs des sens ou à d'autres, *au préjudice de plus grands biens*, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la félicité; c'est dans cette *privation* d'une tendance ultérieure que le défaut consiiste."

**Wolff** rechnet auch die vorübergehende Lust (voluptas transitoria) d. i. eine solche, die nur kurze Zeit dauert, z. B. die angenehme Empfindung, die mit dem Genusse von Speise und Trank verbunden ist, zur Glückseligkeit; und das mit Recht. Er sagt, daß die vorübergehende Lust, wenn sie unschädlich ist, der **wahren** Lust gleichgesetzt werden könne **). Da wir nun verbunden sind, nach Glückseligkeit zu streben ***); so ziehe ich hieraus den Schluß, daß wir auch zur vorübergehenden Lust, in so fern sie unschädlich ist, verbunden sind. — **Wolff** zieht freylich diese Folge nicht aus seinen Prämissen, sondern glaubt nur so viel daraus folgern zu dürfen, daß der Genuß der vorübergehenden Lust erlaubt sey. Er schließt so: „Das moralische Gesetz verbindet uns zur Erlangung der Glückseligkeit:

*) *Théod.* §. 33. P. 146.

**) *Jus Nat.* §. 285.

***) Ebend. §. 280.

es giebt uns also auch ein Recht zu denjenigen Sachen, ohne welche wir dieser Verbindlichkeit kein Genüge leisten können. Nun gehört ohne Zweifel die vorübergehende Lust zu den Sachen, ohne die unsere Glückseligkeit nicht erhalten und vermehrt werden kann. Wir haben also ein Recht, die vorübergehende Lust zu genießen, oder diese Lust ist erlaubt *). In der Anmerkung zu diesem Paragraphen fügt er die Erläuterung bey, daß es bey der Wahl gesunder Speisen erlaubt sey, diejenige, die besser schmecke, um des angenehmen Geschmacks willen vorzuziehen, daß man aber doch nicht übel daran thue, eine andere, minder wohl schmeckende Speise zu essen." Ich muß Ihnen bekennen, daß ich hier Wolffen nicht ganz consequent finde; denn wenn ich zur Erlangung der Glückseligkeit verbunden bin, so bin ich offenbar auch zu demjenigen verbunden, was einen nicht unbedeutenden Bestandtheil meiner Glückseligkeit ausmacht. Ein solcher Bestandtheil aber ist die vorübergehende Lust. Sie dauert zwar jedes Mal nur kurze Zeit, aber sie wird täglich wiederholt. Wenn ich also auch das ganze Wolffische Raisonnement zugäbe, das auf dem Begriffe beruht, den sich Wolff von dem Rechte macht; (Sie wissen, daß er solchen aus dem Begriffe der Verbindlichkeit herleitet) so würde zwar daraus folgen, daß die vorübergehende Lust etwas erlaubtes ist, aber nicht, daß wir keine Verbindlichkeit (obligatio) dazu haben: vielmehr würde beydes, das Recht und die Verbindlichkeit dadurch bewiesen seyn. (Daß mich Niemand an dem Essen der minder wohlschmeckenden Speise hindern darf, versteht sich ohnehin von selbst.) — Wolff hat sich in der angeführten An-

*) Ebend. §. 287.

merkung diesen Einwurf selbst gemacht; ein Beweis, daß er sich dem Nachdenken von selbst darbietet. Er sucht ihn aber so zu beantworten: „Die Verbindlichkeit, die Glückseligkeit zu erlangen, mithin die wahre Lust zu genießen, entsteht nicht daraus, daß sie unschädlich ist, worin ihr die unschädliche vorübergehende Lust gleich kommt, sondern weil jene (die wahre Lust) aus der wahren Vollkommenheit entspringt, zu deren Erlangung wir verbunden sind." Sie sehen, Wolff macht noch einen großen Unterschied zwischen der wahren und der vorübergehenden unschädlichen Lust, ob er wohl von dieser bewiesen hatte, daß sie mit der wahren gleichen Wehrt habe (æquipollet). Aber seine Beantwortung des Einwurfes befriedigt mich nicht, denn fast scheint es, er mache die vorübergehende Lust zu einer unächten, d. i. zu einer solchen Lust, die nicht aus der wahren, sondern nur aus einer scheinbaren Vollkommenheit entspringt. Dieses würde aber nicht nur mit seiner eigenen Behauptung, daß die vorübergehende unschädliche Lust der wahren gleich zu schätzen sey, nicht zu vereinigen, sondern auch an sich selbst nicht richtig seyn. Wenn mir z. B. eine Speise wohl schmeckt, ohne daß diese angenehme Empfindung sich in Unlust verwandle; so muß mein Körper dadurch genährt, gestärkt, und in einen nicht nur scheinbar, sondern wahrhaft-vollkommnern Zustand, wenn auch gleich nur auf kurze Zeit, gesetzt worden seyn. Ist aber dieses, so bin ich nach Wolffischen Principien eben so gut zur vorübergehenden unschädlichen, als zur wahren Lust verbunden, oder vielmehr ich bin zur erstern verbunden, weil sie wahre Lust ist. — Ich gestehe Ihnen gerne, daß es etwas sonderbar lautet, wenn man behauptet, daß wir zum Essen und Trinken auch in so fern verbun-

den sind, als eine angenehme Empfindung damit verbunden ist. Allein ich argumentire aus meinen Principien: sind diese richtig, und ist in meinen Schlüssen kein Fehler; so bin ich wegen der Folgen, die sich daraus ziehen lassen, unbekümmert.

Mein Moral-System ist wenigstens consequent, da Hr. Kant dadurch, daß er das Vergnügen und die Glückseligkeit weder als Pflicht noch als Triebfeder zur Pflicht will gelten lassen in lauter Widersprüche und Inconsequenzen geräth. Man wird mit Aufzählung dieser Inconsequenzen gar nicht fertig Hier ist noch eine. In der Kantischen Tugendlehre heißt es *): „Wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muths zu seyn, und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen, als der Tugendhafte? — Nach Kanten ist es also Pflicht für den Tugendhaften, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen; es wird also wohl auch Pflicht für ihn seyn, zu diesem Ende bisweilen ein gutes Glas Wein, und zwar nicht nur Neckerwein sondern auch Rheinwein, oder wenn ihm solcher besser schmeckt, Franzwein zu trinken. Freylich wird er dabey nicht ausrufen können: Pflicht! du erhabner großer Nahme! u. s. w., allein das ist auch nicht nöthig. —

Uebrigens wird eine Moral, die dem Menschen auch das Vergnügen zur Pflicht macht, unter den bemerkten Einschränkungen gewiß unschädlich seyn. Ist sie schädlich, so ist sie es durch Mißverständniß und Mißbrauch: gegen Mißverständniß und Mißbrauch wird aber auch eine Moral nicht gesichert seyn, die das Vergnügen für erlaubt erklärt. — Ich muß Ihnen auch bey dieser Gelegenheit dasjenige wieder

*) S. 177.

ins Gedächtniß rufen, was ich oben von den Graden der Verbindlichkeit gesagt habe. Groß ist freylich unsere Verbindlichkeit nicht, eine wohlschmeckendere Speise einer minder wohlschmeckenden bloß um des angenehmen Geschmacks willen vorzuziehen. Daher man auch dergleichen Handlungen unter die gleichgültigen, und in Ansehung ihres moralischen Wehrts nicht zu unterscheidenden zu rechnen pflegt; so wie der Mathematiker zwey Größen, deren Unterschied unendlich klein ist, als gleich ansieht und behandelt. Allein da das gewöhnliche, und so zu reden, das Alltags-Leben des Tugendhaften aus Handlungen besteht, deren moralischer Wehrt unscheinbar ist, die aber am Ende doch, wegen ihrer großen Summe, einen bedeutenden Wehrt haben; so muß ihre Moralität in der Theorie nicht als Null angesehen werden. Leben Sie wohl.

## Neun und zwanzigster Brief.

Mein Freund.

Hr. Kant spricht in seiner Tugendlehre, wie ich bereits bemerkt habe *), mehrmal von indirecten Pflichten, ohne zu erklären, was eine directe und eine indirecte Pflicht ist. Seine Anhänger haben diese Distinction benutzt: und wenn Hr. Kant in einer Stelle etwas für Pflicht erklärte, was er in einer andern aus der Classe der Pflichten ausschloß; so haben sie, um ihn gegen den Vorwurf des Widerspruchs zu retten, behauptet; daß er das eine Mal von directen, das andere Mal aber von indirecten Pflichten gesprochen habe. Sie

*) S. den zwanzigsten Brief.

haben sich aber gleichfalls in keine Erklärung dieser Pflichten-Eintheilung eingelassen. Dadurch sind wir nun sehr wenig unterrichtet worden. Folgende Betrachtungen werden vielleicht einiges Licht über diese Sache verbreiten.

Um die Handlung A hervorzubringen, müssen oft die Handlungen B, C, D u. s. w. vorangehen, ohne welche A entweder gar nicht möglich, oder doch sehr schwer seyn würde. Es fragt sich, ob, wenn wir zu der Handlung A verbunden sind, wir auch zu den Handlungen B, C, D verbunden seyn werden. Diese Frage kann nicht so schlechtweg und allgemein bejaht werden; denn bekanntlich kann der Zweck gut, aber die Mittel, deren man sich bedient, um solche zu erreichen, können schlecht und unerlaubt seyn. Niemand wird sagen, daß Crispinus wohl daran that, das Leder zu stehlen, um den Armen Schuhe davon zu machen. Die Handlungen B, C, D müssen also schon an und für sich gut, oder dem Sittengesetze gemäß seyn, wenn sie Mittel zur Erreichung eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, seyn sollen. — Aber in diesem Falle erhalten sie allerdings, in Beziehung auf diesen Zweck, einen noch größern moralischen Wehrt; so wie sie, wenn der Zweck nicht gut ist, ihren moralischen Wehrt ganz oder zum Theile verlieren. Körperliche Stärke ist ohne Zweifel eine Vollkommenheit, und jeder Mensch ist verbunden, die Anlagen dazu, so weit es seine Umstände und höhere Rücksichten gestatten, zu cultiviren. Aber die Handlungen, wodurch diese körperliche Cultur bewirkt wird, haben einen um so größern moralischen Wehrt, je edler der Zweck ist, der dadurch beabsichtigt wird. Der Römer, der körperliche Stärke zu erlangen suchte, um sein Vaterland desto besser vertheidigen zu kön-

nen, handelte besser als ein anderer, der sich den Leibes-Uebungen widmete, um ein Gladiator zu werden. Geht aber der Zweck eines solchen Menschen bloß dahin, die Wollust, und zwar die unerlaubte Wollust desto mehr genießen, oder gar das Räuber-Handwerk mit desto besserm Erfolge treiben zu können; so verlieren die auf Erlangung körperlicher Stärke abzielenden Handlungen allen moralischen Wehrt. Der Dichter sagt ganz richtig:

Der Absicht Niedrigkeit erniedrigt große Thaten.

Man muß nämlich bey der moralischen Beurtheilung einer Handlung, solche nicht einseitig, sondern nach ihrem ganzen Umfange, mithin nicht nur an sich, sondern zugleich nach ihrem Zwecke, ihren Triebfedern, und ihren nothwendigen Folgen betrachten, weil nur durch eine solche vielseitige Betrachtung die Quantität der dadurch bewirkten Realität, mithin ihr moralischer Wehrt bestimmt werden kann.

Die Güte der Handlung A macht also die als Mittel dazu dienende Handlung B, wenn diese an sich moralisch-böse ist, nicht moralisch-gut: aber wenn diese schon an sich einen moralischen Wehrt hat; so erhöht die vorzügliche Güte der Handlung A den Wehrt der Handlung B: ja wenn der moralische Wehrt der letztern auch so gering seyn sollte, daß sie praktisch als gleichgültig kann angesehen werden; so erhält sie doch in Beziehuug auf die Handlung A, einen bedeutenden Wehrt. Einem Freunde einen Besuch machen, ist eine Handlung, die an sich einen geringen moralischen Wehrt hat, und als gleichgültig kann angesehen werden: aber wenn solches geschieht, um seinen Freund in der Noth mit Rath und That zu unterstützen; so erhält selbst die körperliche Thätigkeit, die dazu erfodert

wird,

wird, einen höhern moralischen Wehrt. Auf solche Art kann eine ganze Reihe unbedeutend scheinender, aber einem gewissen guten Zwecke untergeordneter Handlungen einen bedeutenden moralischen Wehrt erhalten. Eigentlich sind solches nichts als Partial-Handlungen, die von der Haupt-Handlung nicht getrennt werden können; denn ich wiederhole es: Maxime, Triebfeder, Mittel, Zweck und Folgen; alles dieses zusammengenommen macht Eine Handlung aus.

Unter diesen Bestimmungen sind nun die Handlungen B, C, D u. s. w., welche zu der pflichtmäßigen Handlung A erfodert werden, gleichfalls wahre Pflichten, man mag sie nun nennen wie man will. Man kann A die bezweckte Pflicht, und B, C, D die Mittelpflichten nennen. Will man mit Hrn. Kant, jene die directen, diese die indirecten Pflichten nennen, so habe ich nichts dagegen.

Nach dieser Theorie läßt sich nun eine bereits oben *) angeführte Stelle in der Kantischen Tugendlehre vom Mitleide beurtheilen. „Es kann unmöglich, heißt es daselbst **), Pflicht seyn, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid (wobey Zwey statt Eines leiden) wohl zu thun. Obwohl aber das Mitleid an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch indirecte Pflicht, die mitleidigen Gefühle zu cultiviren, um sie als so viele Mittel, zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen, und dem ihnen gemäßen Gefühle zu benutzen." So wenig diese Stelle mit der Kantischen Lehre von den sinnlichen Triebfedern sich vereinigen läßt; so gut stimmt sie mit meiner Theorie von den mittelbaren oder indirecten Pflichten überein; nur muß der Ausdruck: die mitleidigen Gefühle cultivi-

*) S. den zwanzigsten Brief. **) S. 131.

ren, nicht mißverstanden, und ihm eine Einschränkung beygefügt werden, die Hr. Kant ohne Zweifel hinzugedacht, die er aber nicht ausgedrückt hat. Ein Mensch könnte nämlich, bey dem Anblicke eines Unglücklichen, sich seinem mitleidigen Gefühle so sehr überlassen, er könnte davon so afficirt werden, daß die Vernunft ihre Herrschaft verlöre, und der Mensch nach einem blinden Triebe handelte; welches dann auf die bezweckte oder directe Pflicht selbst einen nachtheiligen Einfluß haben könnte. Ein solcher passiver Gemüthszustand würde ohne Zweifel unvollkommen, und eine solche mitleidige Stimmung weder directe noch indirecte Pflicht seyn. Soll das Mitleid indirecte Pflicht seyn, so muß es unter der Herrschaft der Vernunft stehen: alsdann wird es zugleich eine sehr gute und brauchbare Triebfeder zur Wohlthätigkeit seyn.

Ich habe bisher vorausgesetzt, daß die bezweckte oder directe Pflicht edler ist, und einen größern moralischen Wehrt hat als die mittelbaren oder indirecten Pflichten; dieses führt mich auf die Lehre von der Subordination der Pflichten, wovon ich Sie in meinem nächsten Briefe unterhalten werde. Leben Sie wohl.

## Dreyßigster Brief.

Mein Freund.

Hr. Kant hätte bey seiner Eintheilung in directe und indirecte Pflichten eine schöne Gelegenheit gehabt, von der Subordination der Pflichten zu handeln. Ich erinnere mich aber nicht, in seinen moralischen Schriften irgend etwas von dieser Materie gelesen zu haben. Und doch ist sie von großer

Wichtigkeit, weil ohne eine richtige Subordination der Pflichten keine wahre Tugend Statt findet.

Die Grundsätze dieser Lehre sind schon in meinem sechsten und achten Briefe enthalten. Ich habe daselbst gezeigt, daß die intellectuelle und moralische, oder mit Einem Worte, die geistige Vollkommenheit, unter allen Vollkommenheiten des Menschen, den obersten Rang verdient. Unsere und anderer Menschen geistige Vollkommenheit wird also unser höchster und letzter Zweck, und die Pflicht, sie zu befördern, unsere vornehmste Pflicht seyn. Diesem Zwecke müssen alle unsere übrigen Zwecke untergeordnet seyn: er allein ist im strengen Verstande Pflicht an sich, und alle übrige sind mittelbare oder indirecte Pflichten. Die herrschende Gesinnung bey einem Menschen, alle seine Zwecke diesem höchsten Zwecke unterzuordnen, ist die Tugend, und eine solche Maxime qualificirt sich zu einem allgemeinen Gesetze für alle vernünftige Wesen.

Dieses Moral-System gränzt sehr nahe an das Stoische; aber es ist doch noch von demselben unterschieden. Dem Stoiker war die geistige Vollkommenheit nicht nur die höchste, sondern zugleich die einzige wahre Vollkommenheit: und alles übrige, was wir gleichfalls Vollkommenheit nennen, und unter die Güter zählen, hielt er für gleichgültige Dinge. Eine solche Moral ist der menschlichen Natur nicht angemessen. Kein Mensch wird durch die Gründe, womit die Stoiker diese ihre Meynung unterstützten, so scheinbar sie auch seyn mögen, die praktische Ueberzeugung erhalten, daß z. B. die Gesundheit etwas gleichgültiges sey, und keinen wahren Wehrt habe. Was hilft aber alle Speculation, besonders in der Moral, wenn nicht darnach gehandelt wird? — Nach der Leibnizisch-Wolf-

fischen Moral sind Gesundheit, körperliche Stärke, körperliche Schönheit, und selbst das körperliche Vergnügen; ferner, Vermögen, Ehre und Lob, Macht und Ansehen u. s. w. keinesweges gleichgültige Sachen, sondern etwas Gutes, wenn sie der intellectuellen und moralischen Vollkommenheit des Menschen beförderlich, wenigstens nicht nachtheilig sind: und der Mensch ist verbunden, nach diesen Gütern, mit Rücksicht auf jenen höchsten Zweck, zu trachten. Daß er durch eine solche Gesinnung und Handlungsart die größtmögliche Vollkommenheit erreichen, mithin dem moralischen Gesetze Genüge leisten wird, ist wohl keinem Zweifel unterworfen.

Wenige Menschen sind tugendhaft in diesem Grade; die meisten bleiben bey einem der untergeordneten Zwecke stehen, machen sich solchen zum Hauptzweck, und gebrauchen das, was ihr letzter und vornehmster Zweck seyn sollte, als Mittel, zu dem erstern zu gelangen. Für die niedrige Classe des Volkes ist die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse der Hauptzweck; Verstand und eine gewisse äusserliche Tugend sind die Mittel, diesen Zweck zu erreichen. — Bey den höhern und vermöglichern Classen ist größtentheils die Befriedigung der verfeinerten Sinnlichkeit der Hauptzweck: Verstand und Tugend (es versteht sich, der äußere Firniß von der letztern) sind gleichfalls bloß die Mittel dazu. — Bey manchem Schriftsteller ist Celebrität oder Gewinn, oder beydes zugleich, der Hauptzweck, dem er den Gebrauch seiner Geistesgaben als Mittel subordinirt. Er schreibt nicht, um andere vernünftiger und besser zu machen, sondern um Geld und Ruhm zu erlangen. — Das Dichten und Trachten jenes Staatsmannes geht da-

hin, den Staate, an dessen Ruder er steht, reich und mächtig, seinen König groß und respektabel, sich selbst aber zum Gegenstande der allgemeinen Bewunderung zu machen: und da hiezu Verstand, Klugheit, Arbeitsamkeit, Muth, Gerechtigkeit, Leutseligkeit und andere Tugenden erfodert werden; so befleißigt er sich derselben, und gebraucht sie als Mittel, um zu seinem Zwecke zu gelangen. — Dieses alles ist eine Umkehrung der Mittel und Zwecke, die der Moralität mehr oder minder nachtheilig ist; und (wir wollen es nur gestehen) unsere bürgerliche Gesellschaft ist so eingerichtet, daß es beynahe nicht anders seyn kann.

Es ist aber auch so schlimm nicht, als mancher vielleicht, bey einem unrichtigen Maßstabe der Moralität, denken möchte. Dem Landmanne, dem Handwerker, dem Kaufmanne u. s. w. ist freylich ihr Gewerb der Hauptzweck, worauf alle ihre Bemühungen gerichtet, und dem alle ihre übrigen Zwecke als Mittel untergeordnet sind. Allein da sie wohl einsehen, daß sie ohne Verstand, ohne Industrie, ohne Frugalität, ohne Ehrlichkeit u. s. w. ihr Gewerbe nicht mit gutem Erfolge treiben können; so werden sie auch diese intellectuellen u. moralischen Vollkommenheiten cultiviren. Eben so verhält es sich mit dem Gelehrten, der sich z. B. seinen Ruhm zum höchsten Ziele seiner Bemühungen macht. Urtheilt er richtig, und ist er ein aufmerksamer Beobachter der Begebenheiten in der literarischen Welt, so wird er bald einsehen, daß man zu keinem wahren und dauerhaften Ruhme gelangt, wenn man nicht etwas vorzüglich-gutes schreibt. Er wird also seinen Verstand so weit auszubilden, und seine Kenntnisse so weit zu vermehren suchen, daß er im Stande ist, etwas zu schreiben, das den Beyfall

der Kenner erhält; und da zur Bildung des Verstandes, und Erlangung richtiger und ausgebreiteter Kenntnisse, Arbeitsamkeit, zu dieser aber Geduld, Ausdauren, Mäßigkeit u. s. w. erfodert wird; da Stolz und Arroganz in der gelehrten Welt empören, das bescheidene Verdienst aber um so mehr geschätzt wird; so wird er sich auch dieser und anderer Tugenden befleißigen, und sie als Mittel gebrauchen, um zur gelehrten Celebrität zu gelangen. — Man kann diese Reflexion auch auf den Staatsmann anwenden. — Auf solche Art wird die Umkehrung der Zwecke der Moralität der Menschen nicht so nachtheilig seyn, und ein gewisser Grad von Tugend wird noch damit bestehen können.

Aber, wird man sagen, wenn der Landmann, der Handwerker, der Kaufmann u. s. w. glauben, daß sie ihr Gewerbe ohne Industrie, ohne Arbeitsamkeit, ohne Frugalität, ohne Ehrlichkeit mit Erfolge treiben können; wenn der Gelehrte glaubt, daß, wenn er nur viel schreibt, dem Genius seines Zeitalters fröhnt, in seinen Schriften einen dreisten und anmaßenden Ton annimmt, sich an die herrschende Partey anschließt, um in den Journalen gelobt zu werden u. s. w. er schon Ruhm und Geld erlangen werde; wenn der Staatsmann glaubt, daß politische Charlatanerie, Ränke, List, Betrug, Machtstreiche u. s. w. ihn zu seinem Zwecke führen werden; wie wird es da um die Moralität dieser Menschen stehen? — Allerdings sehr schlecht; das leugne ich gar nicht: aber in diesem Falle werden der Landmann, der Handwerker, der Kaufmann, der Gelehrte, der Staatsmann u. s. w. auch ihren Zweck verfehlen, und sich und andere unglücklich machen, wie die Erfahrung aller Zeiten gelehrt hat, und noch lehrt.

Eben deswegen ist die Umkehrung der durch das moralische Gesetz vorgeschriebenen Ordnung der Zwecke immer etwas mißliches für die Moralität und die Glückseligkeit des Menschen. Wer körperliches Vergnügen, körperliche Stärke und Gewandtheit, Lob, Celebrität, Geld, Macht, Ansehen u. s. w. zu seinem vornehmsten Zwecke macht, geräth gar zu leicht in die Versuchung, sich zur Erlangung dieser Güter solcher Mittel zu bedienen, die das Sittengesetz für verwerflich erklärt; und kann auf solche Art ein sehr lasterhafter Mensch werden. Macht er hingegen bey sich und bey Andern, die geistige Vollkommenheit zum Hauptzwecke aller seiner Handlungen, welchem er alle andere Zwecke unterordnet; so ist er auf dem gutem Wege, und er wird, wenn er dieses Ziel unverrückt vor Augen hat, gewiß ein tugendhafter und glücklicher Mensch werden. — Auch seine übrigen Zwecke wird er, so weit es zu seiner Glückseligkeit nöthig ist, erreichen.

Ich bin z. B. überzeugt, daß, wenn bey dem Ausbruche der französischen Revolution, alle Cabinetter Europens das höchste Interesse der Menschheit, das ist, Moralität und Religion, sich zum Hauptzwecke gemacht, und diese ihre Gesinnung auch den Völkern, die sie regierten, mitzutheilen gewußt hätten, (eine freylich nicht leichte Sache!) dem französischen Unwesen längst ein Ende gemacht worden wäre, und Europa nicht in die Lage gekommen seyn würde, in der es sich gegenwärtig befindet. — Der Englische Minister Pitt hat wenigstens in mehreren seiner Parlaments-Reden, dieses Interesse der Menschheit als dasjenige vorgestellt, worauf es bey dem gegenwärtigen Kriege ankomme; und ich halte ihn dieser großen Idee

fähig. Freylich müßte man auch die großen Englischen Hülfsquellen haben, um diese Idee festzuhalten, und sich durch nichts davon abwendig machen zu lassen. Was auch immer der Ausgang des gegenwärtigen Krieges seyn mag; so wird dieser Minister hoffentlich nicht Ursache haben, mit dem sterbenden Brutus auszurufen: Virtus, putavi te esse aliquid! — das traurigste, was man aus dem Munde eines in dem Kampfe für die Freyheit seines Vaterlandes sterbenden Republicaners hören kann!

Da übrigens auch der Tugendhafte sehr oft in den Fall kommt, sich gewisse subordinirte Zwecke vorzusetzen, zu deren Erreichung die Anwendung seiner intellectuellen und moralischen Vollkommenheiten erfodert wird; so versteht es sich von selbst, daß solches keine dem Sittengesetze zuwiderlaufende Umkehrung der Zwecke ist. Um eine Handlungs-Speculation mit Erfolge zu machen, dazu braucht der Kaufmann natürlicher Weise Verstand, Klugheit, Credit, der auf Ehrlichkeit beruht, u. s. w. Diese Geistesvollkommenheiten sind in diesem Falle Mittel zur Erreichung eines minder edeln Zweckes (sich zu bereichern); allein deswegen kann doch die Geistesvollkommenheit der höchste und letzte Zweck eines solchen Menschen, und die Maxime, diesen Zweck vor Augen zu haben, die herrschende seyn.

Hr. Kant behauptet an mehreren Orten *), daß ein jeder Mensch entweder gut oder schlimm sey. Der Satz, gehörig verstanden, ist wahr: wenn aber dadurch die Grade der Tugend und des Lasters geleugnet werden; so halte ich ihn für falsch. Die wenigsten Menschen sind so tugendhaft als sie

*) S. besonders seine Schrift: die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft.

seyn könnten und sollten: aber die wenigsten sind auch in einem hohen Grade lasterhaft. Die Beurtheilung der Menschen nach ihrer Moralität scheint zwar sehr schwer zu seyn, da es hiebey auf die Gesinnung, d. i. auf Maximen, Triebfedern und Zwecke ankommt, welches alles kein unmittelbarer Gegenstand der Beobachtung ist. Wir müssen uns also an ihre äußere Handlungen halten. Ich glaube aber behaupten zu können, daß ein Mensch, dessen äußere Handlungen mehr mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen als die eines andern, auch tugendhafter ist als der andere. Die innere Beschaffenheit des Menschen ist die Quelle seiner äußern Handlungen; ist diese Quelle rein und gut; so werden es auch die Ausflüsse seyn: ist hingegen diese Quelle unrein nnd verdorben; so kann es nicht fehlen, die Ausflüsse müssen es gleichfalls seyn. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen," sagt der Stifter unserer Religion. — Hr. Kant macht einen großen und in gewisser Hinsicht sehr gegründeten Unterschied zwischen Moralität und Legalität; und man hat ihn längst vor ihm gemacht *). Aber ich habe noch bey keinem bösen Menschen, den ich eine Zeit lang mit Aufmerksamkeit habe beobachten können, gefunden, daß die meisten seiner Handlungen legal, d. i. äußerlich dem moralischen Gesetze gemäß sind: vielmehr habe ich das Gegentheil gefunden. Der Mensch von böser Gesinnung und bösen Maximen kann sich vielleicht eine Zeit lang Gewalt anthun, und sich verstellen, um gewisse Absichten zu erreichen: aber es wird nicht lange dauren; und wenn man Gelegenheit hat, ihn genau und in allen Verhältnissen seines Lebens zu beobachten; so wird sich der Schalk bald entdecken.

*) S. den fünf und zwanzigsten Brief, S. 149.

Aber freylich muß man ein guter und unbefangener Beobachter seyn, und von der Moralität selbst richtige Begriffe haben.

Wenn der Mensch seine Zwecke, der Vorschrift des moralischen Gesetzes gemäß, einander subordinirt; so wird er auch, wenn er in den Fall der Collision der Pflichten kommt, sich nicht lange besinnen dürfen, was er zu thun oder zu lassen hat. Da die Vollkommenheit seines Geistes sein höchster Zweck seyn soll; so müssen demselben alle übrigen Zwecke, und selbst seine Gesundheit und sein Leben subordinirt seyn: denn Gesundheit und Leben zu verlieren, ist kein so großes Uebel, als seinen innern Seelenzustand durch eine schlechte Handlung zu verschlimmern. Das hat Juvenal in folgenden vortreflichen Versen anschaulich gemacht:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguæ si quando citabere testis
Incertæque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro;
Summum crede nefas animam præferre pudori,
*Et propter vitam vivendi perdere causas.*

Hr. Kant führt diese Verse zur Bestätigung seines Moral-Systems an *); sie passen aber eben so gut auf das Leibnitzisch-Wolffische, wenn man nur von der Subordination der Pflichten einen richtigen Begriff hat. Leben Sie wohl.

## Ein und dreißigster Brief.

Mein Freund.

Ich beschließe meine Briefe mit einigen Reflexionen über das höchste Gut, welches nach Kanten in der genauen Proportion zwischen Tugend

*) Kr. der pr. V. S. 283.

und Glückseligkeit, nach Wolffen in einem beständigen Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur andern besteht.

Bey der Kantischen Theorie vom höchsten Gute werde ich mich nicht lange aufhalten, da längst alles darüber gesagt worden ist, was sich darüber sagen läßt *). Wäre die Kantische Moral stoisch; so ließe sich nicht viel gegen den Begriff vom höchsten Gute einwenden. Aber sie soll nicht stoisch seyn: die Glückseligkeit soll nicht bloß im Bewußtseyn unserer Tugend, sondern in der Befriedigung aller unserer Neigungen und Wünsche bestehen **). Nach diesem Begriffe von der Glückseligkeit ist das höchste Gut ein Hirngespinnst, und Hr. Kant hat hier, nach seiner Gewohnheit, eine ganz willkührliche und grundlose Verknüpfung von Begriffen gemacht: denn es ist doch klar, daß die Befriedigung aller unserer Neigungen keine nothwendige Folge von der Beobachtung des moralischen Gesetzes ist, wie es doch bey dieser Synthesis der Begriffe *a priori* seyn sollte. Hr. Kant postulirt zwar diese Synthesis durch seine praktische Vernunft, um vermittelst derselben auf das Daseyn Gottes zu kommen. Allein hoffentlich wird es der praktischen Vernunft nicht erlaubt seyn, etwas unvernünftiges zu postuliren; und das Daseyn eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Wesens wird nicht angenommen werden dürfen, um Dinge in eine nothwendige Verknüpfung zu bringen, die nur zufälliger Weise mit einander verbunden sind. Ein tugendhafter Jüngling wünscht sich ein hübsches und vermögliches Weib, um vergnügt und in einer

*) Man sehe besonders eine Abhandlung hierüber in Hrn. Eberhards philos. Archiv. 1. B. 4. St. Nr. II.

**). Kr. der r. V. S. 834. 2te A. vergl. mit Kr. der pr. V. S. 224.

gewissen Unabhängigkeit leben zu können: und weil es ihm in diesem Puncte nicht nach Wunsch und Willen geht; so postulirt er, vermöge der (Kantischen) praktischen Vernunft, Gott und eine andere (intelligible) Welt, in welcher ihm ein hübsches und vermögliches Weib zu Theil werden soll. — Dies ist keine Consequenzmacherey, sondern eine ganz natürliche Folgerung aus dem Satze, daß die Befriedigung aller unserer Neigungen und Wünsche, in der Idee der reinen Vernunft, nothwendig mit der Tugend verknüpft, und derselben proportionirt sey.

Der Wolffische Begriff vom höchsten Gute ist richtiger. Der Mensch ist ein beschränktes, aber dabey perfectibles Wesen. Er besitzt nicht alle Vollkommenheiten zugleich; aber er kann immer neue Vollkommenheiten erlangen, und sich dem Ideal der unendlichen Vollkommenheit immer mehr nähern. Das Fortschreiten zu immer größern Vollkommenheiten, oder das höchste Gut ist also möglich. Unter den Vollkommenheiten des Menschen hat die intellectuelle und moralische Vollkommenheit einen größern Wehrt als die übrigen. Das höchste Gut wird also vorzüglich darin bestehen, daß der Mensch seinen Verstand immer mehr ausbilde, und ihn mit neuen Wahrheiten bereichere; und seinen Willen immer mehr läutere und im Guten befestige. Mit diesem Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur andern ist das reinste und dauerhafteste Vergnügen, mithin auch Glückseligkeit unzertrennlich verknüpft, und wenn Hr. Kant unter diesem Worte die geistige Glückseligkeit, oder wenigstens den wesentlichsten Bestandtheil derselben verstände, so würde er nicht nöthig haben, die Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit erst

zu postuliren, und sich deswegen in eine andere Welt hineinzudenken: denn diese Proportion findet schon in der gegenwärtigen Welt Statt, d. i. der Mensch ist wirklich um so glücklicher, je mehr er Wahrheiten erkennt, und je mehr er gute Handlungen ausübt. Da aber der Mensch auch körperliche Bedürfnisse und sinnliche Neigungen hat, die ihm keinesweges gleichgültig sind; so wird freylich ihre Befriedigung auch zum höchsten Gute gehören. Aber wenn nur sein Verstand und sein Wille gut beschaffen sind; so wird es auch mit seinen Neigungen und Wünschen keine Noth haben: denn er wird sie zu mäßigen und einzuschränken wissen; er wird nicht glauben, daß ihm alles nach Wunsch und Willen gehen müsse: er wird zwischen den Neigungen, die seiner Tugend hinderlich, und denen, die ihr beförderlich sind, so wie zwischen den chimärischen Wünschen, und denen, deren Erfüllung möglich und wahrscheinlich ist, einen großen Unterschied machen, und seine Bestrebungen nur auf die letztern richten. Wenn er gleich auf diesem Wege nur langsam von einer Vollkommenheit zur andern fortschreitet; so werden seine Fortschritte desto sicherer seyn, und er wird nicht wie ein anderer, der seinen Neigungen und Wünschen keine Gränzen setzt, und unaufhörlich postulirt, genöthigt seyn, immer wieder zurückzukehren. Zwar werden auch auf solche Art nicht alle seine Neigungen befriediget, nicht alle seine Wünsche erfüllt werden: weder sein Verstand noch seine Tugend werden ihn vor Schmerz und Krankheit, vor den beschwerlichen Einflüssen der ihn umgebenden körperlichen Natur, und vor der Beschränkung der Sphäre seiner Freyheit von Seiten seiner freyen Mitgeschöpfe schützen: allein das alles wird sein Fortschreiten von einer geistigen

Vollkommenheit zur andern nicht hemmen, mithin ihn auch nicht in dem Genusse des höchsten Guts stören; denn er wird selbst in der Seelenstärke, womit er Entbehrungen, Schmerzen und Krankheiten, Widerwärtigkeiten, und selbst Ungerechtigkeiten zu ertragen im Stande seyn wird, eine Quelle des reinsten Vergnügens finden. Er postulirt deswegen nicht eine andere Welt, worin ihm alles nach Wunsch und Willen gehen soll, auch keinen Gott, der eine solche Welt realisiren soll. Aber da er das Daseyn eines allmächtigen Urhebers und eines allweisen Regierers der Welt aus guten theoretischen Gründen glaubt, so wird er in diesem Glauben einen neuen Beruhigungsgrund in allen Lagen seines Lebens, und selbst im Tode finden, und von einem solchen Wesen hoffen, daß es seine gegenwärtige Laufbahn nur deswegen so sehr verkürzt habe, um ihn in eine andere zu versetzen, in welcher er sich dem Ideal des höchsten Guts mit schnellern Schritten nähern wird. —

Nach Wolffen ist also der weise und tugendhafte Mann wirklich, und zwar schon in der gegenwärtigen Sinnenwelt, im Genusse des höchsten Guts. Nach Kanten ist er es nicht; denn daraus, daß selbst der weise und tugendhafte Mann gegenwärtig das höchste Gut nicht genießt, das er doch genießen sollte, schließt Hr. Kant das Daseyn Gottes und einer intelligibeln Welt. Zwar ist Hr. Kant auch in diesem Puncte nicht überall übereinstimmend mit sich selbst, denn in einer bereits oben angeführten Stelle *) sagt er, daß die Existenz des höchsten Guts durch unsere praktische Vernunft möglich sey: welches ganz mit dem Wolffischen Begriffe vom höchsten Gute übereinstimmt. Allein

*) Kr. der pr. Vern. S. 197.

er sagt es bloß in einer Art von Parenthese, und mit Widersprüchen in Parenthesen muß man es bey Hrn. Kanten nicht so genau nehmen*). —

Es thun sich aber, wenn man die Kantischen Schriften aufmerksam lieset, noch andere Schwierigkeiten bey dem Kantischen Begriffe des höchsten Guts hervor. „Es ist ein Unglück, sagt Hr. Kant in seiner Metaphysik der Sitten **), daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt, und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Diesemnach weiß derjenige, der nach dem (Kantischen) höchsten Gute, d. i. nach der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Tugend strebt, eigentlich nicht, was er wünscht und will. Das ist freylich sehr schlimm für ihn, oder besser zu sagen, es ist schlimm für Hrn. Kants Philosophie, welche alle weise und tugendhafte Menschen, die nach Glückseligkeit streben, zu Thoren macht. Denn ist derjenige nicht ein Thor, der sein ganzes Leben hindurch nach etwas strebt, von dem er keinen rechten Begriff hat, und der nicht weiß, was er eigentlich will? — Doch zum Glücke für den tugendhaften und weisen Mann, ist Hrn. Kants Behauptung, die ihm bloß sein Widerwille gegen die Glückseligkeits-Lehre eingegeben hat, nicht richtig; denn Sokrates wußte wahrlich sehr gut was er wollte, indem er nach Glückseligkeit strebte: und er wußte es noch, als er den Giftbecher trank. —

Nachdem die Kantische Moral die Glückseligkeit, als Triebfeder unserer Handlungen, für verwerflich erklärt hat; so macht sie solche gleichwohl

*) S. die Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer. S. 181.

**) S. 46.

am Ende zu einem wesentlichen Bestandtheile des höchsten Guts. Hier entstehen die zwey ganz natürlichen Fragen: warum soll der Mensch in demjenigen Zustande, in welchem er noch so viele sinnliche Bedürfnisse und Neigungen hat, solche nicht wenigstens gebrauchen, um sich die Erfüllung seiner Pflicht zu erleichtern? und warum soll er, wenn er tugendhaft geworden ist, d. i. sich über die Sinnlichlichkeit erhoben hat, sich noch so sehr um die Befriedigung seiner Neigungen, d. i. um die Glückseligkeit bekümmern, daß er sie postulirt, und sie zu seinem höchsten Gute rechnet? — Ist es vernünftig, dem Menschen den Gebrauch einer Sache zu untersagen, während er derselben höchst bedürftig ist, und sie ihm dann zum höchsten Bedürfnisse machen, wenn er sie nicht mehr nöthig hat? — Die Tugend besteht nach Hrn. Kant darin, daß der Mensch nach und nach die Sinnlichkeit auszieht, und zu einem rein-vernünftigen Wesen wird. Ein solches Wesen hat am Ende gar keine Neigungen mehr zu befriedigen, und es kann bey ihm gar nicht mehr von Glückseligkeit die Rede seyn.

Dieß letztere ist ein Haupt-Einwurf, der gegen die Kantische Theorie vom höchsten Gute, verbunden mit seiner übrigen Moral, gemacht werden kann. Nach der Kantischen Philosophie findet das höchste Gut nicht in der Sinnenwelt, sondern nur in der Verstandeswelt Statt. Wenn wir bey der Sinnenwelt stehen bleiben; so fällt uns, nach Hrn. Kant, überall das größte Mißverhältniß zwischen Moralität und Glückseligkeit auf. Wir müssen uns also aus der Sinnenwelt hinaus, und in die intelligible Welt hineindenken, um die genaue Verbindung und Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit zu finden. Diese Lehre müssen Hr. Kant und

und seine Anhänger für die ihrige anerkennen, wenn sie nicht unzählige Stellen in ihren Schriften, worin solche enthalten ist, Gewalt anthun, und sie nicht durch die willkührlichsten Wendungen und Drehungen weg-erklären wollen. Allein in diesen Begriffen liegt ein Widerspruch. Denn Glückseligkeit ist Befriedigung der Neigungen, mithin etwas sinnliches: wie kann aber Sinnlichkeit in der intelligibeln oder in der Verstandes-Welt Statt finden? — Es ist offenbar, daß die zwey Welten, die Hr. Kant sonst so scharf von einander unterscheidet, hier auf einmal wieder mit einander vermengt werden. Wir haben nach dem, was Hr. Kant in seiner Moral gesagt hat, glauben müssen, der Tugendhafte lege bey seinem Eintritte in die intelligible Welt alle Neigungen ab: wenigstens bekümmere er sich gar nicht mehr um die Befriedigung derselben. Aber siehe! sie liegen ihm so sehr am Herzen, daß er sie mit in die intelligible Welt hineinnimmt, und ihre Befriedigung als etwas fodert, was man ihm ohne die größte Ungerechtigkeit nicht verweigern kann. — Die Kantische Moral führt den Tugendhaften durch eine Thür in die intelligible Welt hinein, und durch eine andere aus derselben wieder hinaus. —

Hr. Kant leitet, wie Sie wissen, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe des höchsten Guts ab. Er argumentirt folgendermaßen: „Die oberste Bedingung des höchsten Guts, nach welchem uns die praktische Vernunft zu trachten gebietet, ist eine völlige Angemessenheit unserer Gesinnungen zum moralischen Gesetze. Dieses ist nur dadurch möglich, daß die endlichen vernünftigen Wesen in der moralischen Vollkommenheit ins Unendliche fortschreiten. Ein solches Fortschreiten, ein solcher Progressus läßt sich aber ohne die Fort-

dauer der Seele nach dem Tode, nicht gedenken. Folglich ist die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der praktischen Vernunft *)."

Wenn dieses Argument in der Kantischen Philosophie eine Beweiskraft hat, so hat es eine gleiche, wo nicht größere in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie. „Das moralische Gesetz, könnte Wolff sagen, gebietet uns, nach dem höchsten Gute zu streben, d. i. unaufhörlich von einer Vollkommenheit zur andern fortzuschreiten. Ein solches unaufhörliches Fortschreiten muß also auch möglich seyn, denn etwas unmögliches kann uns das moralische Gesetz nicht gebieten. Es ist aber nur möglich, wenn wir als vernünftige Wesen eine unendliche Dauer haben. Folglich ist die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der praktischen Vernunft." — Sie werden freylich die schwache Seite dieses Beweises leicht entdecken. Denn wenn das von mir gebrauchte Wort: unaufhörlich, nur so viel bedeutet als: ununterbrochen, (*non impeditus* progressus ad majores subinde perfectiones, wie Wolff sich ausdrückt **) so kann ein solches Fortschreiten auch Statt haben, wenn unsere Dauer auf das gegenwärtige Leben eingeschränkt ist. Versteht man aber darunter ein ins Unendliche gehendes Fortschreiten; so wird offenbar die Unsterblichkeit der Seele schon in den Begriff von dem höchsten Gute hineingelegt. — Dieser Einwurf trifft auch das Kantische Argument; denn uns dem Urbilde der Heiligkeit zu nähern, kann das moralische Gesetz uns doch nur in so ferne gebieten, als solches in unsern Kräften steht, mithin so lange wir als vernünftige Wesen fortdauern. Hören wir auf, vernünftige Wesen zu

*) Kr. der pr. Vern. S. 219. ff.
**) *Philos. pr. univ.* P. I. §. 374.

seyn; so hört natürlicher Weise auch unsere Verbindlichkeit auf, uns dem Urbilde der Heiligkeit weiter zu nähern. —

Vergleichen Sie mit diesem neuen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele den alten, der von der Perfectibilität des Menschen, verbunden mit der Weisheit Gottes, hergenommen ist; und urtheilen Sie selbst, welcher von beyden mehr Ueberzeugungskraft hat. — Ueberhaupt halte ich auf die neuen Beweise für Wahrheiten, dergleichen die von dem Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sind, nicht viel. Wahrheiten, die das ganze menschliche Geschlecht interessiren, sind längst erfunden, und die guten Beweise davon sind auch längst erfunden. Gehen Sie in der Geschichte der Philosophie, die Lehre von dem Daseyn Gottes, sammt den Beweisen durch, die Sokrates, Plato, Aristoteles, die Stoa, Leibnitz, Wolff und andere Dogmatiker, davon gegeben haben; so werden Sie finden, daß die zwey Beweise, wovon der eine von der Veränderlichkeit der Dinge in der Welt, und der andere von den Endursachen hergenommen ist, oder der kosmologische und der teleologische Beweis in allen Systemen vorkommen, obwohl ein jeder Philosoph denselben etwas neues beyzufügen gesucht hat. Man kann diese Beweise deutlicher und bündiger vortragen, ihnen neue Wendungen geben, neue Terminologien dafür erfinden u. s. w., aber ganz neue, und zugleich (welches wohl zu merken ist) bessere Beweise als diejenigen sind, die wir bereits haben, wird uns schwerlich irgend ein Philosoph von dieser und andern dergleichen wichtigen Wahrheiten geben. — Niemand hat die Richtigkeit dieser Bemerkung durch sein Beyspiel mehr bestätigt als Hr. Kant. Des

Neuen, was er uns in seiner theoretischen und praktischen Philosophie gegeben hat, ist allerdings ziemlich viel: aber des Bessern ist nach meiner völligen Ueberzeugung sehr wenig.

Noch muß ich ein paar Bemerkungen hinzufügen. Kants Behauptung, daß die Glückseligkeit zwar Zweck für jeden Menschen, aber nicht die Triebfeder seiner Handlungen seyn soll, ist ganz unrichtig. Dieß läßt sich am kürzesten durch die Bemerkung zeigen, daß jeder Zweck zugleich Triebfeder ist. Das, was man bezweckt, ist nämlich jederzeit etwas, das man sich als gut vorstellt, und, weil man es noch nicht besitzt, zu erhalten oder zu realisiren strebt. Nun aber kann man sich etwas nicht als gut vorstellen, ohne daß diese Vorstellung eine bewegende Kraft habe, uns zum Handeln anzutreiben. Mithin ist jeder Zweck zugleich Triebfeder. Man könnte also in der Ontologie den Grundsatz aufstellen: *Omnis causa finalis est simul causa impulsiva.* Aber umkehren läßt sich der Satz nicht: denn nicht jede Triebfeder ist zugleich Zweck. Der Hunger ist die (sinnliche) Triebfeder zum Essen; aber es würde ungereimt seyn, ihn einen Zweck zu nennen: dagegen ist die Befriedigung des Hungers Zweck und Triebfeder zugleich; denn wir essen, um unserm Hunger zu befriedigen, und diese Befriedigung ist, in der Vorstellung, zugleich etwas, das uns zum Essen bestimmt. Wer nach einem Ziele läuft, für den hat das Ziel eine Art von Anziehungskraft. Für den Feldherrn ist der Sieg nicht nur der Zweck, sondern, indem er sich den Sieg als etwas gutes und wünschenswehrtes vorstellt, zugleich die Triebfeder zu handeln. Eben so kann die Glückseligkeit für einen Menschen nicht Zweck seyn, ohne daß sie zugleich Triebfeder für

ihn seyn sollte. Hr. Kant hat also, indem er behauptet, daß die Glückseligkeit zwar allgemeiner und nothwendiger Zweck für den Menschen sey, aber nicht Triebfeder seiner Handlungen seyn soll, Dinge getrennt, die, ihrer Natur nach, nicht getrennt werden können: ein Fehler, der in seiner Philosophie häufig vorkommt, und wodurch sich sein Scharfsinn auf eine sonderbare Art auszeichnet. In der Metaphysik der Sitten (S. 53.) nennt Hr. Kant die Triebfeder den subjectiven Grund des Begehrens, und unterscheidet sie vom objectiven Grunde des Wollens, den er Bewegungsgrund nennt. Der letztere ist aber nichts anders, und kann nichts anders seyn, als der rein-vernünftige Bestimmungsgrund. Ich nehme das Wort Triebfeder, als das genus, welches sowohl die sinnlichen als die rein-vernünftigen Willensbestimmungen (wenn es dergleichen giebt) unter sich begreift, und im Lateinischen *elater animi*, *causa impulsiva agendi* genannt wird. Kants moralische Triebfeder ist doch auch vernünftig, weil sie durch bloße Vernunft bewirkt seyn soll.

In jedem Falle ist Kant, indem er statuirt, daß Glückseligkeit zwar der Zweck eines jeden sinnlich-vernünftigen Wesens, aber nicht der Bestimmungsgrund seines Willens seyn soll, im Widerspruche mit sich selbst. Um dieses zu zeigen, führe ich folgende Stellen an:

In seiner Metaphysik der Sitten sagt er, S. 42.

„daß die Glückseligkeit ein Zweck sey, den man bey allen sinnlich-vernünftigen Wesen voraussetzen müsse, weil sie zu ihrer Natur gehöre."

Nun ist aber nach S. 63. ein Zweck dasjenige, was

dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient. Also folgt, daß die Glückseligkeit der objective Bestimmungsgrund für alle sinnlich-vernünftige Wesen sey. Dieses ist nach der Leibnitzisch-Wolffischen Moral vollkommen richtig; es widerspricht aber Kants anderweitigen Behauptungen, besonders folgender Stelle in seiner Abhandlung über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton rc. in der Berlinischen Monatsschrift (J. 1796 May):

„Die sich einmengenden von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu ebendenselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fließen, hier wirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst," u. s. w.

Hier wird die Glückseligkeit als Triebfeder, selbst in Verbindung mit den reinen moralischen Grundsätzen, verworfen; und doch soll Glückseligkeit Zweck für alle sinnlich-vernünftigen Wesen, d. i. objectiver Bestimmungsgrund ihres Willens seyn. Die Kantianer werden vermuthlich hier wieder zwischen den verschiedenen Arten von Zwecken unterscheiden, und behaupten, Glückseligkeit sey zwar ein wirklicher, aber kein nothwendiger Zweck der sinnlich-vernünftigen Wesen. Allein dergleichen Behelfe zeigen bloß, daß eine Theorie unrichtig ist. Kant sagt doch ausdrücklich, daß die Glückseligkeit zu der Natur der sinnlich-vernünftigen Wesen gehöre: und was zur Natur eines Wesens gehört, ist doch, dünkt mich, demselben nothwendig. Der Hauptfehler der Kantischen Theorie besteht wohl darin, daß Kant den Menschen bald als ein rein-vernünftiges, bald aber wieder als ein sinnlich-vernünftiges Wesen

ansieht, und so oft, was er nur von dem rein-vernünftigen Wesen behauptet hatte, unvermerkt auf das sinnlich-vernünftige Wesen zieht. Durch diese doppelte Ansicht, und die dadurch veranlaßten dialektischen Erschleichungen entstehen denn nichts als Widersprüche. Um solche zu vermeiden, hätte Hr. Kant den Menschen nie anders, als wie er ist, d. i. als ein sinnlich-vernünftiges Wesen ansehen sollen. Uebrigens ist der sogenannte objective Bestimmungsgrund des Willens in gewisser Hinsicht doch auch subjectiv; denn es ist doch immer die Vorstellung des Guten, die das Begehrungsvermögen bestimmt. Leben Sie wohl.

---

# Zusatz

## zu dem vierzehnten Briefe, von der Unmäßigkeit.

---

Ein Recensent in der Juristischen Literaturzeitung vom J. 1800. Nr 28. S. 223. 224. leugnet, daß die Unmäßigkeit um deswillen ein Laster sey, weil mit derselben nothwendig schädliche Folgen (für den Geist, den Körper, oder das Vermögen des Unmäßigen) verbunden sind. „Der sinnliche Genuß, sagt er, ist bloß Mittel zu einem Zweck: die Unmäßigkeit besteht in der Fortsetzung dieses Genusses nach schon erreichtem Zweck; sie ist daher zwecklos, folglich vernunftwidrig, folglich widerstreitend den Vorschriften der Moral.“ Nach diesem Rec. handelte also der Unmäßige bloß um deswillen pflichtwidrig, weil er zwecklos handelt. Allein der Unmäßige handelt nicht zwecklos; denn sein Zweck ist Fortsetzung und Erhöhung der sinnlichen Lust. Diesen Zweck verfolgt er, freylich auf eine unvernünftige Art, denn er verfehlt ihn. Seine Lust artet in Unlust und Schmerz aus, d. i. sein übermäßiger Genuß hat nachtheilige Folgen für seinen Geist und seinen Körper. Der Rec. hat also ent-

weder etwas unrichtiges gesagt, oder das, was er sagt, läuft auf das gewöhnliche Merkmal der Unmäßigkeit hinaus. Ueberhaupt handelt der Mensch, als moralisches Wesen, nie zwecklos, und selbst der Lasterhafte hat jedesmal einen Zweck. Dadurch werden also Tugend und Laster noch nicht unterschieden. Man sage dem Ehrgeizigen: Du handelst unvernünftig, denn du setzest dein Streben nach Ehre noch fort nach schon erreichtem Zweck; so wird er antworten: „Du irrest dich in deiner Voraussetzung, mein Freund; ich habe meinen Zweck noch nicht erreicht: ich bin noch im Verfolgen desselben begriffen." Bleibt man hiebey stehen; so leuchtet das Lasterhafte des Ehrgeizes noch nicht ein. Man muß entweder zeigen, daß der Zweck und die Mittel nichts taugen, oder daß man den Zweck, den man sich vorsetzt, verfehlt. Auf diesem Wege kommt man aber, dünkt mich, zur gewöhnlichen Theorie von den nothwendig-schädlichen Folgen, die mit einer pflichtwidrigen Handlung verbunden wird, zurück. — Der Recensent scheint Kanten gegen den Verfasser des Aufsatzes, den er tadelt, vertheidigen zu wollen: allein Kant selbst beweiset das Pflichtwidrige der Unmäßigkeit, aus der Lähmung im Gebrauche der Kräfte des Menschen, folglich aus den nachtheiligen Folgen, die sie für den Geist und Körper hat: er ist also hierin mit jenem Verfasser einverstanden, freylich gerade gegen seine anderwärtigen Behauptungen.

---

## Berichtigung.

S. XVI. der Vorrede, die Anmerkung, anstatt: J. 1788. 5—9, l. S. XLIII.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schwab, Johann Christoph,

Vergleichung des Kantischen Moralprincips mit dem Leibnitzisch-Wolffischen

Berlin und Stettin 1800

Ph.pr. 1100
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041858-4
VD18 10611185